عبد السلام حيمر

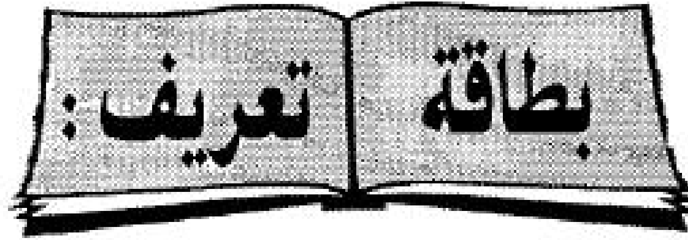
مسارات التحول السوسيولوجي في المغرب

كتاب الجيب





كتاب الجيب



الأستاذ عبد السلام حيمر

★ من مواليد 1952.

★ حاصل على الإجازة من شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع والنفس (تخصص علم الاجتماع) سنة 1987، وعلى دبلوم الدراسات المعمقة سنة 1979.

★ في الثمانينات، ساهم في تأسيس منظمة العمل الديمقراطي الشعبي.

★ عضو النقابة الوطنية للتعليم الثانوي (كدش)، والنقابة الوطنية للتعليم العالي.

★ دبلوم الدراسات العليا عن «إشكالية التحديث في الفكر المغربي المعاصر» تحت إشراف الاستاذ محمد سبيلا سنة 1991. وفي 1993 التحق أستاذا للفلسفة وعلم الاجتماع بكلية آداب مكناس.

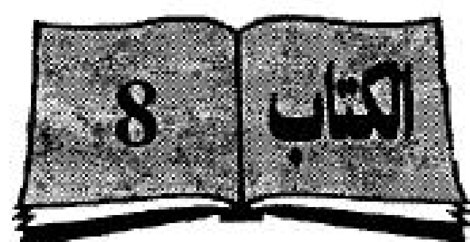
★ عضو الجمعية المغربية الفلسفية، ونائب رئيس مركز البحث والتواصل الثقافي بالرباط.

★ صدر له :

- كتاب : «المغرب :الإسلام والحداثة» (1 - الكاتب المخزني) سنة 1997.
- كتاب : «التحديث في الفكر المغربي المعاصر» الصادر مؤخرا عن دار الملتقى بمراكش.
- ساهم في كتاب جماعي عن : «أدب الرحلة والتواصل الحضاري»، صادر عن كلية آداب مكناس سنة 1994.

★ نشر دراسات في مجلة «أبحاث» للعلوم الاجتماعية التي يديرها عبد الله ساعف، وفي مجلة «الآداب» البيروتية، وفي مجلة «بصمات»، وفي الصحف المغربية (أنوال - الاتحاد الاشتراكي - العلم - الكاتب)

كتاب الجيب



نوفمبر 1999

عبد السلام حيمر

مسارات التحول السوسيولوجي في المغرب



منشورات جريدة الزمن

كتاب الجيب

سلسلة تصدر عن جريدة الزمن

المدير المسؤول : عبد الكبير العلوي الإسماعيلي

الإشراف :

محمد سبيلا

محمد ضريف

محمد أديوان

الإخراج التقني : لبابة العلوي

الإدارة والتحرير : 153، شارع سيدي محمد بن عبدالله رقم 7 ـ العكاري ـ الرباط

الهاتف + الفاكس : 44 98 29 7 212 00

* * *

الإيداع القانوني للسلسلة : 99/217

طبع : مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء

توزيع : سبريس

مقدمـــة

يمر المجتمع المغربي المعاصر بمرحلة انتقالية اصطلح البعض على تسميتها بمرحلة الانتقال إلى المجتمع الديمقراطي المتفتح على قيم ومعايير الحداثة، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا..وقد تم ذلك المرور إثر التحولات الداخلية التي تراكمت في بنياته طيلة الأربعين سنة المنصرمة، بالإضافة إلى التغيرات الخارجية التي طرأت على العالم، ومنطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، والمغرب العربي، ابتداء من 1989.

ولعل من علامات هذه المرحلة الانتقالية، تأسيس الكتلة الديمقراطية، والتعديلات الدستورية المتلاحقة، وفتح ملفات حقوق الإنسان، وبداية إعادة ترتيب المشهدين السياسي والثقافي (وهي عملية معقدة مازالت في بداياتها الأولى)، والتعزيز النسبي لدور مؤسسات المجتمع المدني، وإقرار مبدإ التناوب على السلطة، وإقرار مبداي الحوار والتوافق في التعامل بين الإدارة والمواطنين، وبين الحاكمين والمحكومين.

وقد خلخلت هذه التحولات صورة المجتمع المغربي لدى عدد من الباحثين الأجانب (**كريمي، لوف، وواتربوري**)، الذين طالما اقترن المجتمع المغربي لديهم بصورة المجتمع المنغلق المحافظ المحجوز الغارق في تقليديته وجموده. وأذكر هنا أن أحد الباحثين المغاربة قد سأل ريمي لوفو في نهاية الثمانينيات عن

وجهة نظره في الوضع المغربي، فأجابه بأنه لا يتوفر على جديد بهذا الصدد لأن المغرب مجتمع راكد عكس ماهو حاصل لدى جيرانه الجزائريين.

لقد بينت التجربة منذ ذلك التاريخ، أن تحولات نهاية الثمانينيات في الجزائر لم تؤد للأسف الشديد إلا إلى فتح باب «السيبة» على مصراعيه. ولذلك أسباب عديدة لا مجال الآن للخوض فيها. أما المغرب، فقد دشن تحولاته منذ بداية التسعينيات تاركا «سيبته» وراء ظهره، مرتكزا على إرادة مشتركة بين الحكم والمعارضة، بما يمثلانه من شرعية تاريخية وامتدادات اجتماعية وازنة، للتوافق على شروط ومستلزمات تحول سلمي تدريجي هادئ؛ نحو إرساء أسس المجتمع الديمقراطي الحديث. وقد قطع المغرب بفضل هذا التوافق شوطا انتهى بتنصيب حكومة التناوب، وحقق مكاسب جزئية لا يمكن تجاهلها،بيد أن ذلك كله يبقى - بسبب العراقيل الموضوعية والذاتية التي تواجهه من الداخل والخارج - عرضة للانتكاس والتراجع إذا لم يُستكمل بأشواط ومنجزات أخرى أكثر جرأة وعمقا.

ومن بين تلك العراقيل هذا التناقض الصارخ بين الواقع الجديد الذي يعيشه المغاربة ويتطلعون إلى تطويره، وهو واقع التحول الديمقراطي، من جهة، وبين أنماط التفكير والإحساس والفعل وما يرتبط بها من قيم ومعايير وقواعد وعادات

ومسلكيات جماعية لم تعد تتطابق ـ في عدد من جوانبها الأساسية ـ مع مستلزمات الواقع الجديد، بل أصبحت تكبحه وتعرقل مساره.

فمن الناحية الديموغرافية والمورفولوجية، انتقلت ساكنة المغرب من حوالي ثلاثة ملايين ونصف نسمة سنة 1930 إلى أكثر من ثلاثين مليون نسمة في الوقت الراهن، وأصبح المجتمع المغربي مجتمعا مدينيا مادام أكثر من نصف سكانه يقطنون المدن، وأصبحت الفلاحة ـ رغم أهميتها في بنية الإنتاج الوطني ـ لا تمثل إلا أقل من 20٪ من الدخل الإجمالي الوطني، وعرفت رأسملة الإنتاج تطورا كبيرا : تبرجزت أغلبية شرائح الارستوقراطية العقارية وتمركزت الملكية الفلاحية في أيدي قلة من كبار الملاكين البورجوازيين العصريين الذين يسكنون المدن، ويعززون صفوف البورجوازية المالية والصناعية والتجارية المدينية (التي استفادت من المغربة والخصخصة)؛ ويشاركونها طراز العيش والسكن والرؤية إلى العالم، وأصبحت أشكال التضامن العضوي تظهر على أشكال التضامن الآلي، وأشكال التمايز الاجتماعي الأفقي تتراجع تدريجيا لفائدة بروز متزايد لأشكال التمايز الاجتماعي العمودي. كل ذلك، أطلق العنان للصراع الطبقي المنظم بكل أشكاله السلمية، ليكون المحرك الداخلي الأساسي للتحولات التي يعرفها المجتمع المغربي المعاصر. وحلت الأسرة النووية ـ إلى حد كبير ـ محل العائلة

التقليدية، وحل السكن في الشقة العصرية داخل العمارات الأوروبية الطراز، محل السكن في الدار التقليدية. وتحسنت مكانة المرأة داخل الأسرة والمجتمع تحسنا نسبيا، وأصبحت تغزو الفضاء العمومي، مبرهنة على طاقات منتجة خلاقة. وظهر الفرد مطالبًا بحقوقه وواجباته الطبيعية والمدنية، وبرز المواطن مدافعا عن حقوقه تجاه الدولة ومؤسساتها .وانتشر التعليم والتكوين والتثقيف في شرائح واسعة من المجتمع لم يسبق للمغرب - رغم النقص الفادح في محاربة الأمية - أن شاهد مثيلا له في كل تاريخه الماضي سواء في عهد الحماية أو فيما قبل الحماية. وانتشرت الأفكار والمذاهب والتيارات الفكرية والفلسفية والعلمية الوافدة من الغرب والشرق انتشارا كبيرا... وانفتح المغرب على العالم انفتاحا تاما.

غير أن كل ذلك، عدا كونه قد طرح معضلات اجتماعية واقتصادية خطيرة جعلت الأمم المتحدة ترتب بلادنا سنة 1998 في المرتبة 125 في سلم التقدم البشري على الصعيد الدولي، لم يترافق بتحول جذري في العقليات والقيم وأنماط السلوك.

اختلطت القيم والمعايير والقواعد الحداثية المصاحبة للتحولات السالفة الذكر، بأنماط التفكير والإحساس والفعل الموروثة عن أنماط الوجود الاجتماعي المخزني، القبلي، الباتريمونيالي. ذلك أن كل تلك التحولات الحداثية الناجمة عن اندراج المغرب في بنية النظام العالمي أولا، وعن تحولات المجتمع

المغربي الديمغرافية والمورفولوجية وما تطرحه تلك التحولات من تحديات ثانيا، لم تترافق بتحديث فعلي لمحتوى مؤسسات التنشئة الاجتماعية، للقيم والقواعد والذهنيات والاستعدادات النفسية والفكرية اللاشعورية المنتجة للسلوك الفردي والجماعي .ونزعم أن هذه «الخلاطة»، بكل ما تدل عليه من امتزاج الأضداد والمتناقضات، ومن تركيب وتعقيد، هي ما يشكل نسيج هويتنا الفردية والجماعية راهنا... إنها هوية مرحلة انتقالية تتميز بتراجع القديم تراجعا لا يفقده كل نفوذه وسلطته على النفوس والسلوكات والاختيارات، وبظهور الجديد وتقدمه تقدما لا يقوى معه على تكييف القديم وهضمه واستيعابه والهيمنة عليه .

ولعل هذا ما جعل الإصلاح الذي تطرحه حكومة التناوب التوافقي حاليا، على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي، يبدو في مظهره إصلاحا ثقافيا، بالمعنى الأنطروبولوجي لكلمة ثقافة. يظهر ذلك في أكثر مفاهيم الخطاب المتداول بين الفاعلين الاجتماعيين اليوم، كمفهوم تخليق الإدارة، وتخليق الحياة السياسية، والمقاولة المواطنة، والتوافق، والتناوب التوافقي، والشفافية، والعقلنة، والحرية، والمسؤولية، والحق، والواجب، والديمقراطية، والحوارالاجتماعي، ودولة الحق والقانون ...إلخ، وهذا يعني أن الإصلاح الذي يراد إنجازه لا يقتصر على مجرد تدابير إدارية لمعالجة عطب أو قصور هنا، واستجابة لحاجات ملحة هناك، بل إن رهانه

الأساسي هو بلورة قواعد جديدة لعمل الأفراد والجماعات والمؤسسات؛ عمل يتوافق مع متطلبات الحياة العصرية في عالم اليوم، عالم الحداثة والعولمة. ولما كان مجال القاعدة هو مجال الثقافة، ولما كان الإصلاح يتوخى إرساء قواعد جديدة، يتمخض عنه « **هابتوس** » جديد بتعبير بورديو، لدى الأفراد والجماعات، ويخترق كل مراتب الوجود الاجتماعي للأمة، ويجعل هويتنا الوطنية منتجة ومبدعة وخلاقة وقادرة على التكيف السريع والفعال مع متغيرات العالم المعاصر ورفع تحدياته، فإن الإصلاح الثقافي - في مثل هذه الشروط - يكون أساسا، ورافعة، لكل إصلاح سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو فكري. وفي هذا السياق تكتسي التنشئة الاجتماعية بكل مؤسساتها ابتداء من الأسرة والمدرسة وانتهاء بالحزب والدولة أهمية خاصة...

هذا الكتاب يتوخى الدفاع عن هذه الأطروحة، مركزا تحليله على ما تطرحه التحولات التي تخترق نسيج المجتمع المغربي المعاصر من أسئلة ومهام ذات طبيعة ثقافية، وإن كانت تبدو لأول وهلة في مظهر سياسي : وهذه الأسئلة والمهام لا تطرحها التحولات الجارية على الدولة وحدها، ولا على الأحزاب وحدها، ولا على المدرسة في علاقتها بمحيطها وكفى، ولا على الأسرة وحدها، ولا على مجال أساليب إنتاج الخطابات ورؤى العالم فحسب، بل إنها أصبحت تطال - خلال هذه الفترة الانتقالية - كل مجالات المجتمع المغربي المعاصر.

إن العمل الديمقراطي الذي دشن المغرب مرحلته منذ نهاية الثمانينيات (وقد شكلت تلك النهاية، منعطفا حقيقيا في الحياة الدولية والوطنية) سيبقى قاصرا ومثلوما وفقيرا إذا بقي مفتقرا إلى أساس ثقافي حديث يسنده، مرتكزا على قاعدة ثقافية تقليدية تقول بوحدانية المركز في مختلف أنظمة الوجود، وبتماثل تلك الأنظمة وتناظرهابحيث يكون النظام الأدنى ظلا للأعلى منه.. هذا مع العلم، أن المركز هنا لا يحمل بالضرورة معنى طوبوغرافيا، بل يشير إلى معنى القيمة والسلطة ... هكذا يتحول الأب في العائلة والمعلم في المدرسة، والرئيس في الحزب او النقابة أو الجمعية، والحاكم في الدولة، إلى تجسيد في المكان والزمان لسلطة «الواحد»، مما يجعل من كل رئيس في أي مجال من مجالات الوجود الاجتماعي (الدولة/الحزب / الأسرة / المدرسة...) نموذجا مثاليا مقدسا يجب على مرؤوسيه وزبنائه محاكاته في الرأي وطريقة الكلام والتصرف والسلوك، الأمر الذي يضيق معه مجال الإبداع والمبادرة الخلاقة والنقد والنقاش والحوار وتبادل الرأي وفرص المشاركة. وعندما تفرض شروط الحياة ضرورة النقد والنقاش والحوار والمشاركة، فإن الفاعلين يتنافسون في خضم ممارستهم العملية في إفراغ كل ذلك من أي مدلول حقيقي، أو قد يتم ذلك كله بأقصى قدر من العنف الرمزي المتبادل، مما قد يؤدي إلى محاولة الإلغاء المتبادل والتكفير والتخوين والعزل والتهميش والانفصال والقتل الرمزي

.وهكذا يتم التغافل ـ في هذا المنظور- عن أن المجال البشري مجال للنسبي والعابر والزمني والمؤقت، وأن الأب والزوج والمعلم وزعيم الحزب والحاكم إنما هم عيال الله مثلهم في ذلك مثل الأبناء والزوجة والتلاميذ وأعضاء الحزب ومواطني الدولة ..

وفي هذا الوقت الذي ينشغل فيه الفاعلون في المجالات الحيوية للمجتمع المغربي بصراعات المواقع، تطرح التحولات على الصعيدين الدولي والوطني أسئلتها المحيرة التي تطال الهوية والدولة والحزب ومؤسسات التنشئة الاجتماعية. وهذه الأسئلة التي حاول الفصل الأول إبراز بعضها، لن يتم الجواب عنها إلا بعمل ثقافي حداثي يتعاون فيه الفاعلون في حقول المجتمع، وعلى رأسهم الفاعلون في الحقلين السياسي والثقافي، وتقوده الدولة الوطنية بوصفها دولة استراتيجية بتعبير عبدالكبير الخطيبي، وفي احترام تام للاستقلالية النسبية لكافة الحقول .

أما الفصل الثاني، فقد خصصناه للبحث في علاقة المدرسة بالمجتمع في وقت تعالت فيه الأصوات بضرورة ربط المدرسة بمحيطها الاقتصادي والاجتماعي، وكأن المدرسة ليست جزء مكونا لهذا المحيط، تتأثر بقواعد اشتغاله سلبا وإيجابا . وقد بينا أهمية المدرسة في التنشئة الاجتماعية للفرد المغربي، وتشكيل هويته، وإعادة إنتاج هيمنة الدولة المغربية على مجالها الاجتماعي، باعتبارها (أي المدرسة) إحدى مؤسسات أجهزة

الهيمنة الإيديولوجية للدولة... وقد بينا كيف أن المدرسة منذ الاستقلال أوكل إليها مهمة إنتاج الموظفين الذين كانت الدولة في أمس الحاجة إليهم في مسعاها لمغربة الإدارة. وفي بداية الثمانينيات، كانت المدرسة المغربية قد أنجزت مهمتها في شروط وطنية تميزت بحدة مديونية الدولة، واستشراء البطالة وسط الشباب، وعجز الدولة عن التوظيف بسبب المديونية و اكتفائها الذاتي من الموظفين، وفوات القطاع الخاص الذي لا يرقى في معظم مؤسساته إلى مستوى نموذج المقاولة العصرية المنظمة تنظيما عقلانيا. وخلصنا إلى أن ما يسمى بأزمة المدرسة وعدم ارتباطها بمحيطها، ليس في واقع الأمر إلا انعكاسا لأزمة ذلك المحيط الذي عجز (دولة وقطاعا خاصا) عن إيجاد حلول لمشكل البطالة، ومن بينها بطالة الخريجين بيد أن ذلك لا يعني أن المدرسة في غنى عن الإصلاح الشامل لبنيتها الإدارية والتربوية ومقرراتها ومحتوى تلك المقررات، إذا أردنا لها أن تكون عاملا مساعدا لمحيطها في معالجة أزمته العميقة. وقد بينا كيف أن الخطاب الذي يروج في المدرسة المغربية منذ أطوارها الإبتدائية، لا يساعد على تخريج مواطنين ديموقراطيين ذوي وعي مطابق لواقعهم، مما يستوجب الانكباب في أقرب الآجال على تحديث مضامين المقررات المدرسية وإعادة صياغتها وفق رؤية عقلانية ديمقراطية وطنية للعالم...

أما الفصل الثالث، فقد خصصناه لمكانة المرأة في الأسرة

المغربية المعاصرة، مبينين كيف أن التحولات التي طرأت على المجتمع المغربي طيلة عهدي الحماية والاستقلال، قد نقلت المرأة من إطار مؤسسة العائلة الممتدة إلى إطار مؤسسة الأسرة النووية.. بيد أن هذا الانتقال لم يترافق بتحول ثقافي قيمي يمس طرق التفكير والإحساس والفعل في مجال علاقة الرجل بالمرأة، وفي إطار الأسرة الحديثة. فظلت القيم البطريركية التي كانت تؤطر مكانة المرأة ودورها في العائلة، هي نفسها التي تؤطر إلى حد كبير مكانتها ودورها الجديدين في الأسرة النووية الحديثة. ومن هنا تأخر البنية الثقافية والقانونية السائدة في المجتمع المغربي بالنظر إلى المواقع المتقدمة التي أصبحت جماهير النساء تحتلها في مواقع إدارة الحياة العامة للبلاد : في الإنتاج المادي والفكري، وفي مجال الخدمات والإدارة.. ويعتبر هذا التأخر من العوامل الأساسية التي تحرم المجتمع المغربي من استثمار نصف طاقاته في تحقيق التنمية المستديمة المنشودة وبناء صرح الديمقراطية الشاملة. وقد عبر هذا التناقض عن ذاته في هذا الصراع الدائر حاليا بين حركتين اجتماعيتين أساسيتين : الحركة النسائية وأنصارها من جهة، والحركة الإسلاموية وحلفاؤها من جهة أخرى.. وإن الوجهة التي سينتهي إليها هذا الصراع، بتدخل الدولة وفعلها الوازن، هي التي سترهن مستقبل التنمية والديمقراطية الشاملة في بلادنا.

وأخيرا، خصصنا الفصل الرابع للحديث عن فكرة الإصلاح

لدى ابن **المؤقت المراكشي** الذي يعتبر واحدا من ألمع أعلام الفكر والأدب المغربيين في النصف الأول من القرن العشرين. وإذا كان نتاج الرجل قد بقي مدة طويلة في الظل، لأسباب عديدة، فإنه قد حظي في الفترة الأخيرة من نهاية هذا القرن باهتمام بالغ من لدن عدد من الباحثين المعاصرين الذين جمعوا كتاباته الأدبية والفقهية والصوفية، وعرفت قصته الرمزية : **أصحاب السفينة** طريقها إلى الترجمة إلى الفرنسية على يد السيدين **عبدالله ساعف وآلان روسيون**. أما نحن فقد ركزنا اهتمامنا في هذا الفصل على تحليل نمط التفكير الذي يصدر عنه هذا الكاتب في تناول المجتمع، وتحديد مواقفه منه، وبلورة المشاريع الإصلاحية التي يراها قمينة بمعالجة «أعطابه» واختلالاته. وقد انتهينا من ذلك إلى القول بأن **ابن الموقت** اتبع آلية القياس بالتمثيل، تلك الآلية التي جعلته ينطلق في تفكيره من التسليم بأصل قدسي نَبَعَتْ منه الأمة في بداية الزمن، وكلما عادت الأمة إلى الأصل الذي نبعت منه، تتماهى به، وتحينه في زمانها ومكانها، كلما كانت صالحة قوية منيعة. بيد أنها كلما حادت عنه وابتعدت، كلما كانت طالحة فاسدة. فليس التاريخ وأطواره ومستجداته إلا انحطاطا وتفسخا وفسادا... ووظيفة العلماء تكمن بالضبط في إيقاف مجرى التاريخ، وذلك بالعمل على أن تبقى الأمة متطابقة في تفاصيل حياتها للمنبع/الأصل الذي شكل انبثاقُه في الزمن، فاصلا بين الجاهلية والفساد

والتوحش من جهة، والحضارة والصلاح والمدنية من جهة أخرى. وعندما يعجز العلماء عن أداء أدوارهم فيختارون العزلة والهجرة والغربة، أو يتخلون عن مهامهم موثرين مجاراة عادات أهل زمنهم، تتباعد المسافة بين الأصل القدسي ونظام العالم الدنيوي تباعدا منذرا بفناء العالم وقيام الساعة. ومن هنا هذه الرؤية الفقهية المأساوية للعالم التي لا تقتصر على كتابات ابن المؤقت وحده، بل تتعداها لتشمل كتابات جماعة الفقهاء والعلماء المُبَدِّعِين منذ القرن التاسع عشر إن لم يكن قبله، أولئك الذين اتخذوا من نقد «مساوئ الوقت» سلاحا للجهاد في سبيل إصلاح الذات، ودرء مفاسد «الآخر». وقد تعدت هذه الرؤية القيامية إلى العالم، جماعةَ العلماء والفقهاء، لتصبح وعيا مشتركا مشاعا بين شرائح وفئات واسعة من المجتمع المغربي، معيدةً سبك المتخيل الرمزي الذي تصدر عنه تلك الفئات في تحديد مواقفها من العالم وقضايا المجتمع وتفاصيل شؤون الحياة. وقد قارنا بين هذا المنظور التقليدي إلى الإصلاح، ومنظور عصر النهضة والأنوار الأوروبيين، وانتهينا إلى أن كل إصلاح سياسي ديمقراطي لأوضاع المجتمع المغربي المعاصر لايتخذ من الإصلاح الثقافي عمدته وركيزته، سيكون مآله الفشل.

* * *

الفصل الأول

في

العمـل الثقافـي :

علاقة الثقافي بالسياسي

في ضوء تحولات عصرنا

لم يعد يفصلنا عن القرن المقبل إلا أيام معدودة ليست في واقع الأمر إلا امتداداً لمرحلة انتقالية نعيش ـ نحن مغاربة اليوم ـ أحداثها بمزيج من الثقة والشك، والخيبة والرجاء، والخوف والأمل. هذه الأحاسيس الملتبسة المتناقضة التي تطفح بها سلوكاتنا الفردية والجماعية، وتجعل حياتنا اليومية أشبه ما تكون بمشهد درامي مسترسل يشغل فضاءاته المتعددة أبطالٌ مأساويون حقيقيون، هي نفسها الأحاسيس التي خامرت أجيالا من البشر، وأجيالا من المغاربة، وهم يطلون بكثير من الترقب من مشارف قرن ينتهي، على قرن ترتسم معالمه في الأفق.

وعادة ماتكون نهاية القرن مناسبة لتنبؤات ألوفية مهدوية، أقلها تلك المتعلقة بانهيار الدول وزوال الجماعات، وتفسخ أنساق القيم والعادات، بل وبفناء العالم. (أنظر ما رافق كسوف 11غشت 99) فأمام ما تحمله جدلية تاريخ الأمم والشعوب والجماعات من تغيرات سريعة متواترة، كيفية وملموسة، قد لا يستطيع العقل دوما مواكبتها بالتفسير والتنظير، ينتصب أحيانا المتخيل والأسطوري لصياغة الأجوبة، وللتنفيس والتطهير والتبشير، ثائراً لنفسه من ضرورات العقل، وقوانين الواقع

وحدوده وإكراهاته. وقد يعبر هذا المتخيل والأسطوري عن ذاته في حركات شعبية واسعة لا تضم بين مكوناتها فئات المعدمين والمهمشين والأميين فقط، بل جموعا من ذوي الياقات البيضاء المُكونين تكوينا علميا في العلوم الرياضية والطبيعية، وفي العلوم الإنسانية أيضا. ولذلك لا نستغرب كثيرا إذا ما حملت لنا قصاصات الأنباء أخبارا عن أنبياء مزعومين، كما هوالشأن في حالة الصيدلي المصري الذي أعلن عن نفسه نبيا في سيناء، وكما هو الحال مع الحركة الدينية (حركة الحقيقة السامية) التي دعمت - في اليابان - نبوءتها بفناء العالم بفعل إجرامي رهيب، وكما هو الحال قبل هذا وذاك، مع جماهير الشعب التي تلقت انبثاق إسم حركة سياسية - دينية مكتوب بخطوط الليزر في سماء بلد شقيق، كما لو أنه معجزة إلهية حقيقية.

وفي الواقع، فإن التحولات التي مر بها العالم في عقد الثمانينات وبداية التسعينيات - والتي مازالت تداعياتها ونتائجها مسترسلة إلى اليوم - لم تكن متوقعة، لا من حيث إيقاعها السريع الهائل، ولا من حيث اتجاهها ومداها وجدريتها وطابعها الشعبي العميق. ولعلها في كل ذلك أشبه ما تكون بتلك التحولات التاريخية التي دشنتها ثورة أكتوبر البلشفية في بداية هذا القرن وطورتها نتائج الحرب العالمية الثانية، مفضية إلى انقسام العالم إلى تكتلات ثلاثة على شكل طرفين متناقضين

(رأسمالي/اشتراكي) ووسطة متأرجحة بينهما (اشتهرت بعد Alfred Sauvy بالعالم الثالث). ولم يكن التمايز بين الطرفين القطبين مجرد تمايز في طبيعة النخب الحاكمة، ولا في أشكال السيطرة السياسية وأساليب الحكم ونظمه، ولا في أشكال وأنماط ملكية وسائل إنتاج وتوزيع القيم المادية والفكرية بين أفراد المجتمع وفئاته المختلفة وما ينتج عنها من نظم اجتماعية وطرازات عيش متباينة إلى هذا الحد أو ذاك. فوراء ذلك كله، بل وفي أسسه ومبادئه، كان يثوي تمايز أعمق في مجال تصور العالم ومناهج التفكير ومفاهيمه ووسائله الإبستمولوجية، من مجموعها تشكلت مرجعيات فكرية ثقافية (بالمعنى الضيق لكلمة ثقافة) متناقضة متباينة، سرعان ما تحولت في أتون الصراع السياسي العالمي إلى مذاهب وعقائد مغلقة، يصادر بعضها الحقيقة من البعض الآخر. وأصبح من الممكن في مثل هذه الشروط إرجاع تلك المرجعيات المتعددة إلى مرجعيتين أساسيتين كبيرتين : الليبيرالية من جهة، والماركسية من جهة أخرى. وبالرغم من أن الماركسية والليبرالية تمتحان معا من الموروث الثقافي لفلسفة الأنوار والتقدم، من حيث كونهما معا يلحان على الانتصار التدريجي للعقل والعقلنة وما يتعلق بهما من إيمان بقدرات الإنسان على معرفة حقائق الكون والحياة والسيطرة عليهما تقنيا لما فيه رفاهية الإنسان وتحرره، ومن هنا إلحاحهما

معا على ضرورة التطوير اللانهائي للقوى المنتجة، فإن الماركسية حاولت تجاوز الليبرالية بعد أن أصبحت هذه الأخيرة واقعا ملموسا منذ القرن التاسع عشر في أكثر المجتمعات الغربية تطورا آنئذ، وذلك بنقدها نقدا منظما هادفا إلى تبيان حدودها الطبقية : فالليبرالية التي عبأت - قبل وصول ممثليها الاجتماعيين إلى مركز السلطة والهيمنة - كل فئات الشعب ضد الارستوقراطية والاكليروس، وراء مبادئ إنسانية كونية : كالحرية، والأخوة، والمساواة، وفصل السلط، والديموقراطية، والعدالة، وصورية المؤسسات، ومناهضة التقاليد والمعتقدات والنظم البالية المفوتة، لم تستطع الإيفاء بالطابع الإنساني الكوني لمبادئها تلك، بسبب الحدود التي فرضتها المصالح الطبقية للبورجوازية الظافرة، ونمط ملكيتها لوسائل الإنتاج والتوزيع. ومادامت الملكية الفردية لوسائل الإنتاج تجعل البورجوازية المالكة الوحيدة لشروط الحياة المادية للمجتمع، فإن الشروط الواقعية للمساواة بين بني البشر، ولممارسة الحرية الفردية لكل الناس، ولسيادة الحق والقانون، ...إلخ، تنتفي من المجتمع البورجوازي الحديث. وبانتفائها تصبح المبادئ الكبرى لليبرالية - في التجربة الجماعية الملموسة للناس - مجرد أماني وأوهام إيديولوجية سرعان ما تنقشع ليظهر واقع الاستغلال والعبودية والتفاوت الطبقي في الحقوق والواجبات وفي الثروة والجاه

والنفوذ. وإذا كانت العقلانية في المجتمع البورجوازي الليبرالي قد أفضت إلى تطبيق العلم والتقنية في الإنتاج، وتطوير للقوى المنتجة، فإن علاقات الملكية الفردية البورجوازية تنتصب دوما عائقا أمام اضطراد ذلك التقدم، بل إن العقلنة نفسها تصبح ـ في مثل هذه الشروط ـ خادما للبحث عن الربح مهما كان الثمن وإن كان منافيا للتقدم الاقتصادي، ووسيلة للاستلاب والاغتراب والتشيؤ في عالم لا يعترف بأي قيمة إلا إذا كانت قابلة لأن تتحول في البورصة إلى قيم نقدية خاضعة للعد والإحصاء. وقد تطور هذا النقد لليبرالية طيلة القرن العشرين ليفضح خيانتها لمبادئها الكبرى فى مجالات حرية الشعوب والأمم في اختيار وتقرير مصيرها، وفي مجال العلاقات بين المرأة والرجل، ووضعية الطفل، وفي مجال التربية والتعليم...

وفي الوقت الذي الحت فيه الماركسية على وفائها للقيم التي أتت بها فلسفة الأنوار والتقدم ـ وهي نفس القيم التي انطلقت منها الليبرالية ـ فإنها ارتأت أن إلغاء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج والتوزيع وما يرتبط بها من أشكال العلاقات الاجتماعية والحقوقية الاستغلالية، وأنماط من الضبط الاجتماعي، وبنيات سياسية وثقافية، لهي الكفيلة وحدها بتوفير الشروط الواقعية لممارسة كل فرد من بني البشر ما أعلنته الثورة الليبرالية من مبادئ إنسانية كبرى، كالحرية والمساواة والأخوة في إطار

مجتمع جديد تسوده الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج والتوزيع، وتقوم فيه دولة العمال وحلفائهم بالإشراف على إدارة وتسيير تلك الملكية وتطوير القوى المنتجة بالعلم والمكننة المتواصلة وتحويل كافة الفئات الاجتماعية إلى شعب عامل متجانس يعمل بمبدإ «من كل حسب إمكانياته، ولكل حسب حاجاته». وعندئذ تنتفي حاجة البشر إلى الدولة التي تصبح جهازا مفوتا لا يصلح إلا ليعرض في متحف التاريخ إلى جانب الفأس الحجرية.

ومن المعروف أن الماركسية مارست تأثيرا كبيرا في نخب البلدان الأوروبية الأقل تطورا من الناحية الصناعية والتقنية بالمقارنة مع البلدان الأوروبية الليبرالية الأكثر تطورا كبريطانيا وفرنسا ثم مع الولايات المتحدة الأمريكية. ونجحت في نقل بعض تلك البلدان - بتضحيات جسيمة، وفي مدد زمنية قليلة نسبيا - من بلدان متأخرة إلى مصاف البلدان المتقدمة صناعيا وتقنيا وعلميا. ولعبت الدولة في ذلك دورا محوريا معتمدة في ذلك على القيم الطبقية أحيانا، والوطنية والقومية حينا آخر، وعلى التخطيط والعقلنة والحساب. إلا أن التجربة التاريخية أبانت أن نموذج التنمية الذي جاءت به الاشتراكية في تلك البلدان لم يكن نابعا من داخل المجتمع، ملبيا لحاجيات الأفراد والجماعات فيه، بل كان مفروضا عليه من خارجه : من دولة

تعالت ـ مع مرور الزمن ـ على المجتمع، وسيطرت قسرا على تفاصيل حياته اليومية، ووضعت نفسها خارج رقابته. بل إن أجهزتها السياسية والإيديولوجية صادرت من الجميع إمكانية إدراك الحقيقة خارج ما كانت تسميه بـ"الخط الصحيح" للحزب الوحيد حينا، وللقائد المرشد أحيانا أخرى، ودافعت عن وجود علوم بروليتارية صحيحة وعلوم بورجوازية خاطئة، واعتبرت التعدد في الرأي والاجتهاد، والحق في الاختلاف، بدعة وضلالة (وتحريفا). وهكذا نجد أنفسنا أمام تجربة تاريخية هي أبعد ما تكون ـ في هذه المناحي ـ عما أعلنته الماركسية وفلسفة الأنوار من مبادئ وغايات، وأقرب إلى مدارات المقدس وطقوسه وأيقوناته ورموزه..

كل القطاعات الاقتصادية والتقنية والعلمية والسياسية التي احتاجت الدولة الاشتراكية السوفياتية إلى الاعتماد عليها في دفاعها عن ذاتها داخليا، وفي منافساتها وصراعاتها ضد الدول الرأسمالية عالميا، عرفت تحديثا سريعا متواصلا بفضل الاستثمارات المادية والبشرية الهائلة التي رصدتها الدولة لها بغية تطويرها. أما القطاعات التي تتعلق بالحياة اليومية للمجتمع، بطراز حياة الناس ومستواه، من مأكل وملبس ومسكن، ومن حريات فردية وجماعية، فقد همشتها الدولة في مخططاتها التنموية التحديثية، فاضطر الناس إلى استهلاك القمح الأمريكي المستورد، والتهافت في السوق السوداء على

سراويل "الجين" والكوكاكولا والبوب ميوزيك وما شابه ذلك... كما اضطر بعض المثقفين من علماء وفنانين ومبدعين إلى طلب الحرية في البحث، وفي القول والعمل، خارج بلدهم، وضد دولة بلدهم وحزبها ومؤسساتها المختلفة.

وعندما ظهر **غورباتشوف** بـ "الغلاسنوت" في النصف الثاني من عقد الثمانينيات، كانت الهوة بين الدولة والمجتمع في التجربة الاشتراكية السوفياتية والتجارب التي حذت حذوها منذ الحرب العالمية الثانية على الأقل، قد بلغت أوجها. هذا في الوقت الذي اعترفت الدولة بعجزها المطلق عن متابعة منافسة أمريكا الشمالية وحلفائها الأوروبيين في مجال عسكرة الفضاء الخارجي وما يتعلق به من مستلزمات مالية وتقنية وعلمية. وفي هذه الشروط الصعبة، كان غورباتشوف يحاول ـ وكأنه يسابق الزمن ـ إيجاد نوع من المصالحة بين الدولة والمجتمع، وذلك برد الاعتبار للمجتمع والاعتراف بتعدد تياراته وميولاته، وإخضاع الدولة لرقابته، وتوجيه كل الموارد لتلبية حاجياته. ومن هنا ذلك الاهتمام باقتصاد السوق وسيلة لفرز حاجيات المجتمع والتعبير عنها وإطلاق المبادرات الفردية والجماعية من داخل المجتمع نفسه لتلبيتها وإشباعها. بيد أن المحاولة فشلت فشلا أدى إلى انقلابات عسكرية وسياسية بين فئات النخب الحاكمة (ذكرتنا بانقلابات دول العالم الثالث)، وتفرج جماهير المجتمع المدني على ما يجري حينا، وتدخله أحيانا للإجهاز على ما يمثل

التجربة الاشتراكية السوفياتية من رموز وأيقونات في مناخ هستيريا جماعية. وتم الانهيار الشامل للاتحاد السوفياتي ولمعظم دول معسكره في أوروبا الشرقية، كما انهار جدار برلين. وتغيرت خريطة أوروبا السياسية والإيديولوجية تغيرا سريعا لا يضاهيه إلا ذلك التغير الذي هز كيانها هزاً في بداية هذا القرن. وكلما كان قانون الوحدة والتكتل يسري مفعوله في جزء من العالم، كان قانون التجزئة والتشتت والتعصب العرقي والقومي والديني يجر الناس إلى حمامات دم حقيقية في أجزاء أخرى منه. وبدأت اصطفافات جديدة بين الدول تظهر - ومازالت لم تكتمل بعد - كان المستفيد منها العالم الغربي عامة، والولايات المتحدة على وجه الخصوص. اختل توازن العالم القديم، وانهارت المعايير الإيديولوجية لاصطفافات وتحالفات دوله عالميا، وانبثقت معايير أخرى من طبيعة اقتصادية تتعلق بحجم السوق، وبأهمية الثروات، وبالقدرة على المنافسة، وما يتعلق بهذا وذاك من بنيات حقوقية وسياسية تضمن للرأسمال فضاءات اجتماعية آمنة للاستثمار وتحقيق الأرباح المستمرة، وأصبحت في هذا السياق شعارات حقوق الإنسان، والديموقراطية، ودولة الحق والقانون معايير أساسية تقدمها الدول الكبرى بين أيديها كلما حاورت الآخرين في ربط أو تجديد علاقات اقتصادية ومالية أو تقنية. وإذا كانت الأدبيات الاقتصادية العالمثالثية منذ الستينيات - على الأقل - قد ألحت على ضرورة إلغاء التبعية

للسوق الرأسمالية الدولية، والاقتصار على تعبئة الموارد الوطنية، شرطا لابد منه لتحقيق التنمية المنسجمة المتكاملة، فإنها اليوم تقنع بسقف تحسين شروط التبعية والإلحاح على توفير الشروط لاستقطاب الرأسمال الأجنبي والإلحاح على توسيع السوق المحلي بعقد اتحادات وتكتلات جهوية وإقليمية. وأصبح منع بعض الدول من التعامل مع السوق الدولية وسيلة سياسية وحربية أكثر فتكا وتخريبا للدول والشعوب من الوسائل العسكرية الكلاسيكية. وأمام هذه التحولات التاريخية الكبرى، وقفت دول العالم الثالث ـ بمختلف اتجاهاتها الوطنية والمذهبية ـ مشدوهة حائرة، متسائلة عما تكونه في الحال والمآل. فالدول التي كانت قد اتخذت الحداثة الغربية على النمط الليبرالي نموذجا لها في التنمية والتحديث أصبح مطلوبا منها تجديد تحالفاتها مع شركائها القدامى على أسس جديدة : كالديمقراطية، والتعددية، والتناوب على السلطة والحكم، وضمان حقوق الإنسان، وإرساء دولة الحق والقانون، وهي مطالب يتطلب تحقيقها أن تقدم النخب الحاكمة تنازلات ضخمة قد لاتكون مضطرة إلى تقديمها في إطار علاقات القوى المحلية بين مكونات حياة مجتمعاتها السياسية منها والاجتماعية. ومن الطبيعي أن تكون هاته النخب غير مرتاحة للتبعات التي تجرها عليها التحولات العالمية، وإن كانت تتظاهر ـ هي وأحزابها ـ أمام النخب المضادة المعارضة بالعكس.

أما الدول التي كانت قد اتخذت التجارب التحديثية الاشتراكية نموذجا تحديثيا لها، فقد وجدت نفسها في وضعية مأساوية تتميز بالإفلاس الاقتصادي والمالي، وبالتفسخ السياسي الذي أدى في بعضها إلى تمزيق الهوية الوطنية، وتدشين حروب أهلية وطائفية ... وهاهي ذي تحاول التكيف مع الأوضاع الدولية الجديدة، بتفكيك الحزب الوحيد، وإرساء التعددية على أنقاضه، وبالتوجه الحثيث نحو اقتصادات السوق...

وهكذا أصبحت الحداثة الغربية ذات التوجه الليبرالي ـ على مستوى الواقع ـ نموذجا كونيا، بل النموذج الكوني الوحيد الذي بالقياس إليه، تحدد شعوب العالم ودوله أنماط فعلها في مجتمعاتها بغية تحديثها وتنميتها. وقبل أن تصل الصيرورة التاريخية إلى فرز هذا الواقع، كان فوكوياما يبشر العالم بالانتصار النهائي لليبرالية ـ على ما سواها ـ في كل أنحاء العالم ويفرض نموذجها الحداثي نموذجا حضارياً مطلقاً لكل البشرية، به ينهي التاريخ صيرورته المعقدة. وكأن تاريخ البشرية برمته لم يكن له من غاية إلا هذه الليبرالية المتوحشة على الشاكلة الأمريكية التي طالما أبان كبار المفكرين والفلاسفة تناقضاتها ومثالبها ومحدوديتها. وقد أثارت أطروحات فوكوياما الإيديولوجية نقاشا كبيرا في أوساط النخب الثقافية العالمية. أما في المغرب، وفي العالم العربي عموما، فإذا غضضنا الطرف عن

بعض الترجمات المتعلقة بالموضوع، فإن نخبتنا المثقفة لم تحرك ساكنا في مناقشة تلك الأطروحات، انطلاقا من تجربتنا التاريخية المعاصرة إن على المستوى القطري أو القومي العربي.
والأدهى من ذلك كله، أن هيآتنا السياسية التي كانت مؤتمراتها وخلاياها المختلفة مجالا حرا فسيحا للتفكير والنقاش الثقافي في القضايا الكبرى للوطن والأمة والبشرية، أخذت تلوذ بالصمت المطبق في كل ما لا يتعلق بالظرفيات السياسية المباشرة. ذلك أن الهم الأساسي الذي أصبح ـ للأسف ـ يحرك جانبا من حياتنا السياسية هو صراع المجموعات المؤتلفة على أساس علاقات زبونية من أجل المواقع والمناصب وتحقيق المصالح الضيقة (وإن كان الثمن هو التضحية بالمصالح العليا للهيئة وللشعب الذي تعمل باسمه).
وفي حمى هذه الصراعات وجد المثقفون أنفسهم في عمق أحزابهم تائهين حائرين : البعض انتبه إلى قواعد اللعبة الجديدة في الوقت المناسب فاختار موقع المناضل الحركي الذي لا يخلد البتة إلى لحظة تأمل وتفكير ودراسة ولو إلى حين معين، فانقلب بذلك إلى محترف سياسة على سبيل المجاز أو الحقيقة.
والبعض لم يغير قواعده في السلوك لاعتبارات متباينة فوجد نفسه يتحول ـ بمختلف الأساليب بما فيها تقنيات الإقصاء «الديموقراطي»! ـ إلى مجرد واجهة حينا، وإلى المراكز

الهامشية، بسبب التضييق من فرص النقد والاختلاف والإبداع والابتكاربإسم محاربة التشويش على الخط السياسي الصحيح المستقيم أحيانا كثيرة.

انقضى الزمن الذي كان فيه الزعيم على الواجهة السياسية، زعيما على الواجهة الثقافية. وإلا، مَن مِن زعمائنا السياسيين الحاليين ـ وأقصد : جل رؤساء الأحزاب السياسية الأساسية في اليسار وَاليمينْ ـ يمكننا اعتباره استمرارا نوعيا لنموذج علال الفاسي الذي كان حريصا طيلة حياته على أن يسند عمله السياسي على أساس فكري ثقافي يجدده ويطوره باستمرار.

فتحت ضغوطات مشاكل الناس الواقعية، الظرفية، وما أكثرها وأمرّها، يكتفي رجل السياسة ببلورة أي جواب وإن كان ذلك الجواب منافيا أحيانا لشروط الصرامة العلمية. ولعل هذا ما جعل الأستاذ محمد جسوس، من موقعه الفكري والسياسي المتميز، يصرح مؤخرا بأن هناك «تدنيا في المستوى أو الأساس الفكري أو الثقافي للعمل السياسي... وبصفة عامة إن العمل السياسي بدأ يتحول الى ما نسميه بـ "البوليتيك"».

هذا البوليتيك هو الذي جعلنا نخلد إلى سبات دوغمائي عميق، جعل كل زعاماتنا السياسية البارزة تصرح، في كل مناسبة باطمئنان، أنها ليست معنية بنتائج التحولات الدولية على المستوى الفكري والإيديولوجي (خلافا لما ينطق به واقع الحال).

فاليمينيون يقولون إن ما طرأ محسوب في ميزان حسناتهم : الليبرالية انتصرت، وهم كانوا، منذ أن كانوا، ليبراليين، فهم إذن منتصرون، لا خوف عليهم ولا هم يحزنون!. واليساريون يقولون إن ما طرأ لا يعنيهم إلا من حيث تبعاته السياسية المباشرة، لأن اشتراكيتهم متميزة عن اشتراكية السوفييت المنهارة المنهزمة، متميزة بكونها اشتراكية ديموقراطية عند البعض، أو بكونها وطنية، أو وطنية قومية عند البعض الآخر.. والأصوليون يقولون إن ما طرأ برهان على أن زمن الخلافة الموعود منذ قرون قد حان، وهو البديل لكل البدائل، ليبرالية كانت أو ماركسية اشتراكية أو سلفية وطنية أو قومية...إلخ.

أما في الواقع، فإن الكل يعرف ـ عكس ما يعلن ـ المأزق الذي يوجد فيه : فاليميني المغربي يدرك ما يطرحه عليه الليبراليون الحقيقيون في الغرب من مفاهيم وواجبات، ومبادئ وتحديات، تجعله في حرج من أمره، لا يتصرف في عدد من الأمور إلا إذا وزن ردود فعلهم المرتقبة بميزان دقيق. ثم إنه يدرك أن ما يطرحه عليه اليسار المغربي هو بكل بساطة أن يبرهن بالملموس على ليبراليته المزعومة : أن يكون مستقلا بذاته عن الإدارة، محترما لحرية أفراد الشعب في القول والعمل والاختيار، مؤمنا بالحق في الاختلاف، وأن يكون منتجا لا طفيليا، ليس في السياسة فقط، بل وفي الاقتصاد والفكر

والعلم والثقافة أيضا. إن السؤال الذي يتهرب اليميني (الليبرالي) من الجواب عليه هو: هل الليبرالية مجرد اعتقاد راسخ بمبدإ حرية الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والتوزيع؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن كل أشكال المجتمعات التي عرفها تاريخ البشرية منذ ظهور الحضارة كانت ليبرالية (ماعدا سبعين سنة ونيف الأخيرة من عمر البشرية)! وقس على هذا السؤال أسئلة أخرى عن التعددية السياسية بالمقاس المغربي في علاقتها بسلطة الدولة البتريمونيالية وما يرتبط بتلك العلاقات من تقاليد وعادات وسنن ليست كلها قابلة للاندراج في بنية ليبيرالية. الأمر الذي يجعلنا نسائل اليميني المغربي في الشروط الحالية عن: ما هي (ة) الليبرالية التي يستقي منها هويته؟ والسؤال عن الماهية سؤال عن أوليات التفكير وأسسه وفرضياته الجوهرية، تتطلب تفكيرا جذريا، استراتيجيا، يخترق الظرفيات العابرة - على أهميتها - وينير كثافتها المظلمة. ومن الغريب حقا، أن العمل الثقافي الوحيد - في هذا الموضوع - الذي خرج إلى الوجود في السنوات الأخيرة (بعد كتاب **الحرية** لـ **علال الفاسي**) هو كتاب **مفهوم الحرية** للأستاذ **عبدالله العروي** الذي يعرف الجميع موقعه في الساحتين الثقافية والسياسية.

كتابان عن مسألة الحرية، أحدهما كتب في فترة تاريخية

عنوانها الأساسي «مطلب الاستقلال»، والثاني كتب في فترة أخرى عنوانها الرئيس «مطلب الديمقراطية»، وكلاهما مرتبط ارتباطا وثيقا بحركة اليسار الوطني الديمقراطي، لا بحركة اليمين الإداري الذي ينعت نفسه بالليبرالية، دون أن يكون قادرا على البرهنة على ليبراليته المزعومة، لا فكرا ولا ممارسة.

وخلاصة القول : إن التحولات الدولية الأخيرة تطرح على اليمين المغربي مجموعة أسئلة لن يستطيع مقاربتها إلا بتحديد هويته الفكرية والثقافية، مما يجعل المسألة الثقافية - موضوعيا - مسألة حيوية يتوقف على حلها معرفة ما إذا كان المغرب سيحظى أخيراً بيمين حقيقي، ليبرالي فكرا وممارسة.

أما اليساري المغربي فهو يدرك أيضا أن أمته ووطنه جزء من نظام عالمي في إطاره لا تتحرك السلع والخيرات المادية وحدها من بلد إلى بلد، ومن أمة إلى أخرى، إذ الخيرات السياسية والفكرية هي الأخرى موضوع تداول - لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية - إلى الحد الذي يمكن القول معه إن التمييز الكلاسيكي بين أشياء الفكر والروح من جهة، وأشياء المادة والجسد من جهة أخرى، أصبح غير ذي موضوع بسبب أن العلم أصبح أداة الإنتاج الأساسية، وأن الربط بين الحقل الالكتروني والوسائل السمعية البصرية وحقل الخبر والإعلام قد أفضى إلى هذا الواقع الاجتماعي الدولي الذي اصطلح على

تسميته بمجتمع التواصل والثورة المعلوماتية أو المجتمع التليتقني ـ العلمي. فأصبحت بذلك العلاقات الاجتماعية، ودينامية التأثير والتأثر المحايثة لها، أكثر كثافة وغنى من أي عصر، إن لم يكن من مجموع عصور تاريخ البشرية. هذا في الوقت الذي يعرف فيه الواقع ترميزا (بالصورة والصوت والكتابة) بموجبه أصبح الواقع لعبة أيقونات وصور وعلامات تحرص كبريات الدول التكنولوجية على حجب قواعدها وشفراتها عن الدول المتأخرة وسيلة للسلطة والسيطرة، لا على الطبيعة فقط، بل على بني البشر أيضا. فالرأسمال الذي ينتظم حوله النظام الدولي الآخذ في التشكل تحت أعيننا منذ انهيار جدار برلين على الأقل، ليس هو الرأسمال التجاري، ولا الرأسمال الصناعي، ولا الرأسمال المالي (رغم أهمية هذه الأشكال من الرأسمال)، بل هو الرأسمال العلمي والمعرفي والرمزي والثقافي. ومن هنا أهمية المسألة الثقافية، وفي القلب منها العلم والمعرفة الحديثة، في الصراع الدولي الراهن. ولعل هذا ما جعل البعض يؤكد أن انهيار الاستقطاب الايديولوجي لشعوب العالم وأممه ودوله بين الاشتراكية والليبرالية، كايديولوجيتين للكفاح والصراع محليا ودوليا، بعد التحولات الأخيرة، سيترك مكانه لاستقطاب من نوع آخرتلعب فيه الثقافات القومية الكبرى دورا مركزيا. وبدل أن يكون الاختلاف الثقافي

مصدرا للإثراء المتبادل لدول العالم، وأن تكون العلاقات بين مختلف الثقافات علاقات حوار، فإن الأوضاع المختلة التي يعيشها الناس في عالم اليوم، تجعل المجتمعات الغربية بقيادة أمريكا الشمالية تقدم الحداثة الغربية في شروطها التاريخية والثقافية والروحية المحلية نموذجا كونيا لكل شعوب العالم وأممه، وكأن تلك المجتمعات تسعى - أكثر من أي وقت مضى - إلى أن تفرض قيمها المادية والروحية على كل الأمم، وأن تعيد تشكيل العالم وتصويره وصياغته على صورتها. ألم تبرر الإدارة الأمريكية حربها في الخليج بالدفاع عن طراز العيش الأمريكي The american way of life وعن حقوق الإنسان والديمقراطية ...إلخ. وفي المقابل، فإن تلك الأوضاع نفسها تجعل الشعوب والأمم المستضعفة تدافع عن نفسها - باستنفار كل ما في كيانها من أصالة وفرادة حضارية - وراء راية الثقافة المميزة، وخصوصيات الثقافات. ومرة أخرى نلاحظ أن العراقيين اضطروا إلى خوض الحرب وراء شعارات ثقافية، ورموز روحية ودينية مميزة، كالتذكير بالمكانة الحضارية للعراق في العالم القديم، وفي الحضارة العربية الإسلامية، وكتابة "الله أكبر" على العلم العراقي ...إلخ، وانحياز عدد من التنظيمات الأصولية إلى قضيته...

ولعل هذا هو ما يطرح على اليساري المغربي، سواء كان

سلفيا، ليبراليا، أو اشتراكيا، ماركسيا، أن يجيب بأكبر قدر من الصرامة الفكرية عن أسئلة استراتيجية تخترق الظرفي وتتجاوزه، بل وتؤسسه أيضا، مثل : هل يوجد تاريخ كلي للبشرية تتحكم قوانينه في التواريخ الخاصة للأمم والشعوب بحيث تتمكن بالقياس إليه من عقد المقارنات واستلهام الخبرات والتجارب والتلاقح والتمازج والحوار والتعاون؟ أم أن لكل شعب تاريخه الخاص به، تمنعه فرادته من مقارنته بغيره، ومن استلهامه، ومن التلاقح والتمازج والتبادل والتعاون. وهل الحداثة والتحديث تصور واحد نعبر عنه بإسمين مختلفين؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما العلاقة بين الحداثة والتحديث، بين الحداثة بوصفها حدثا تاريخيا مرتبطا بسيرورة المجتمعات الأوروبية الغربية منذ القرن السادس عشر، والتحديث بوصفه فعلا تاريخيا تغييريا تخضع له المجتمعات المتأخرة بنياتها بهدف التنمية وتعزيز الكيان الوطني؟ وهل الحداثة الغربية نموذج كوني لكل المجتمعات المتأخرة التي ليس لها بد من احتذاء مكوناته، والمرور بمراحله، ومعاناة مشاكله وصعوباته وتضحياته، إذا هي أرادت التقدم والتطور والتنمية، وذلك وفق نصائح «روستوف»، وخبراء صندوق النقد الدولي، ونبوءات فوكوياما الإيديولوجية، أم أن الحداثة الغربية ـ رغم سبقها وريادتها ـ تبقى تجربة تاريخية نسبية، تتضمن ـ ككل التجارب

التاريخية الرائدة التي عرفتها البشرية سابقا ـ مكونات خاصة، محلية، لا يمكن نقلها خارج فضائها الثقافي، لأنها مشروطة بسيرورة التاريخ الأوروبي وملابساته وقواه الفاعلة المحلية، كما تتضمن عناصر ومقومات تتعالى على الخصوصيات الثقافية والدينية والعرقية بحيث يمكن لكل المجتمعات الأخرى ولقواها الفاعلة مهما كان موقعها في تراتبية السلطة ومهما كانت مرجعيتها في التحليل والتنظير، سواء كانت دينية أو دنيوية تاريخية ـ أن تستفيد منها في تحديث ذاتها وتحقيق التنمية المنشودة؟

وإذا كانت تحليلات **ماكس فيبر** للحداثة الغربية قد كشفت أن هذه الأخيرة لا يمكن اختزالها في مجرد انتصار للعقل وفق تصورات فلسفة الأنوار، إذ أن لمنتجات المتخيل وللديانات وما يرتبط بها من قيم موجهة للسلوك وللعمل في الحياة اليومية، دخل كبير في التغيرات المجتمعية العميقة التي أفضت إلى انبثاق الحداثة الغربية، فما الدور الذي يحتمل أن يكون متخيلنا المغربي العربي الأمازيغي الإسلامي يقوم به سلبا وإيجابا في التجربة التحديثية لأمتنا وشعبنا منذ صدمة الحداثة إلى يومنا هذا؟ الا يمكن أن يوجد ـ من زاوية التحليل البعيد الأمد ـ أي تاثير لحركات الإسلام السياسي في الإسراع بوتيرة التحديث وفق منطق مكر التاريخ حسب فكرة هيجل؟ وفي هذا السياق،

إذا كانت الدولة الحالية هي محصلة تجربتنا التاريخية المعاصرة منذ صدمة الحداثة الأوروبية في القرن الماضي، من حيث كونها تركيبا لعناصر ومكونات تاريخية مستمدة من المخزن القديم، وعناصر ومكونات أخرى موروثة من المرحلة الكولونيالية بعد أن عرفت تطويرا وتحسينا في مرحلة الاستقلال، وعناصر ثالثة استحدثت في هذه المرحلة الأخيرة من جراء التفتح على الحداثة الغربية لإيجاد حلول ناجعة لضغوط الواقع الوطني المحلي، فهل من الممكن أن تتحول هذه الدولة تدريجيا ـ في شروط إجماع وطني لأغلبية فئات الأمة وقواها الفاعلة ـ نحو مواقع الحداثة السياسية؟ وإذا كانت البورجوازية قد شكلت الرافعة الاجتماعية لتجربة الحداثة الأوروبية الغربية، فهل يمكن للدولة إذا ما عقدت تحالفا استراتيجيا مع كتلة شعبية تضم كافة الطبقات والفئات والقوى التي في مصلحتها الإصلاح والتغيير، أن تقوم ـ في الشروط الدولية والمحلية الجديدة ـ بثورة تحديثية من فوق، معوضة بذلك هامشية الفعل التاريخي للبورجوازية المحلية؟ وفي هذه الحالة ألا يلعب التجديد الثقافي والقيمي دورا تنويريا مهما في إسناد سيرورة التحديث؟ وأخيرا، إذا كانت الدولة والأحزاب والهيآت الوطنية الديمقراطية الحالية كلها منحدرة من الحركة الوطنية، وعرفت صراعا تناحريا وانشقاقات عديدة ـ في شروط دولية ومحلية معروفة

هي شروط عهد الاستقلال - أفلا يمكن أن تكون التحولات الدولية الجديدة عاملا مساعدا في سبيل عقد مصالحات بين أطراف الحركة الوطنية (الدولة/والأحزاب الوطنية الديمقراطية)، وفي إعادة توحيد الأحزاب المنبثقة تاريخيا عن الحركة الوطنية، عن كتلة العمل الوطني، في إطار قطب حزبي واحد بعد أن انتفت الأسباب الإيديولوجية التي أدت إلى تبعثرها سابقا، خاصة وأنها تستمد أطرها من نفس الفئات الاجتماعية، علاوة على تقارب برامجها تقاربا يصل أحيانا كثيرة إلى حد التطابق، الأمر الذي يجعل البعض يؤكد - عن حق أو باطل؟ - أن ما يفرض استمرار حالة الأحزاب الوطنية الديمقراطية من حيث الاستقلال التنظيمي عن بعضها البعض، هو وجود عوائق سيكولوجية ومصلحية ذاتية لبعض قادة تلك الأحزاب، وأن التحديث السياسي للبلد يتطلب توحيد الطاقات، وإيقاف هدر وتشتيت الجهود والإمكانيات، والحرص على عدم إضاعة الوقت والزمن.

هذه بعض التساؤلات الكبرى التي تطرحها - في نظرنا المتواضع - على مثقفينا وسياسيينا بمختلف اتجاهاتهم وتعدد رؤاهم ومشاريهم، التحولاتُ العالميَّة الجاريةُ تحت أبصارنا اليوم. ولا شك في أن الإجابة عنها تتعدى إطار المجهودات الفردية من جهة، كما تتعدى نطاق التخصص العلمي الواحد

من جهة أخرى. ومن هنا أهمية الدعوة إلى أن تتحمل الدولة أخيرا، ونحن على مشارف الألفية الثالثة، كامل مسؤولياتها في سن سياسة وطنية للبحث العلمي في شتى حقول المعرفة، رياضية كانت أو طبيعية أو إنسانية، وتجميع المثقفين والباحثين من مختلف التخصصات العلمية والاهتمامات الفكرية في معاهد ومراكز، رسمية وشبه رسمية وغير رسمية، للبحث والإبداع الثقافي قصد العمل الجماعي في إطار مجموعات عمل ذات تخصص واحد أوتخصصات علمية مختلفة لمحاولة إطلاق دينامـيكية تراكم رأسمالنا العلمي والثقافي، وبلورة الأجوبة المناسبة على إشكالات بلدنا وأمتنا في علاقتهما بمحيطهما الدولي. ويعلم الجميع كم هو وازن هذا المحيط في قضايانا المصيرية الراهنة سلبا وإيجابا. ولا شك في أن هذا العمل الثقافي الإبداعي - إذا ما توفرت له سبل النجاح، وفي مقدمتها تشجيع الدولة والهيآت الحزبية الوطنية الديمقراطية له، واحترام استقلاليته - سيقدم من موقعه ذاك خدمات جلى للعمل السياسي في بلدنا سواء تعلق الأمر بعمل الدولة أوالأحزاب السياسية والمقاولات الوطنية والجمعيات النقابية والمهنية... ومما يعزز الأسئلة التي تطرحها التحولات الدولية على مثقفينا وسياسيينا راهنا، بل ويغنيها بمزيد من التساؤلات والإشكالات، هو ما يجري في مجتمعنا من تحولات هامة.

إن الملاحظ المتتبع لسيرورة المجتمع المغربي منذ الاستقلال على الأقل، يسجل أن هذا المجتمع قد وصل ـ بعد ما يقرب من الأربعين سنة ـ إلى نهاية مرحلة تاريخية تميزت ـ من بين ما تميزت به ـ بالصراع بين مكونات الحركة الوطنية من أجل بناء، أو إن شئتم إعادة بناء، الدولة المغربية على أسس حديثة، وهي المهمة التاريخية التي فشل في إنجازها مغاربة القرن التاسع عشر فشلا أفضى إلى الاستعمار والحماية. ويمكن القول إن مهمة بناء الدولة (وما يرتبط بها من تحديد وترسيخ للهوية المغربية) قد أنجزت اليوم في خطوطها الأساسية من خلال جدل متعدد الأنماط بين مكونات الحركة الوطنية سواء تلك التى تحملت مسؤولية السلطة والحكم أو تلك التي تحملت مسؤولية المعارضة. والعديد من ممثليها التاريخيين أخذوا يرحلون إلى دار البقاء تحت تأثير عامل السن ليتركوا مراكزهم لأجيال جديدة تربت في مرحلة الاستقلال ونشأت في أجوائها المطبوعة بسمة الصراع من أجل بناء الدولة. ومن هنا اهتمامهم بكتابة المذكرات، واهتمام الجمعيات ووسائل الإعلام والمعاهد الجامعية بتكريم البارزين منهم في مختلف المجالات قبل رحيلهم. ولا شك في أن هذه الأعمال المتعلقة بمجال الذاكرة الجماعية لمغاربة هذا القرن، تضع الجميع أمام حقائق لا ترتفع، أبرزها أن طموحنا الجماعي كان اكبر مما حققناه، وأن ماتحقق ـ على أهميته ـ

يمكن أن يتـعـرض للمـخـاطر إذا لم يرس على أسس تراعي مستجدات المجتمع المغربي، ومستجدات منطقتنا الجيوسياسية، ومستجدات العالم. نعم، إن المغرب حقق مكاسب في بناء الدولة الحديثة، بيد أن هذه الدولة (التي بنيت في مناخ صراعي تتخلله بعض فترات التصالح والوفاق والإجماع واكتسبت قدرات كبيرة في مجال السيطرة على المجتمع إلى الحد الذي يمكن القول معه إنها دولنت المجتمع المغربي)، تحتاج اليوم إلى إصلاح عميق ينزع عنها شكل اللافياتان المخيف الذي يخضع له المواطنون شفقة على أنفسهم منه، ويضعها في حجمها الحقيقي بوصفها أداة سياسية تحت تصرف المجتمع، يخضع لها المواطنون ويقدرونها لانها في خدمتهم أولا، ولأنها ثانيا خاضعة للقانون الذي تضعه الأمة من خلال مؤسساتها الديمقـراطيـة. وهذا ما أصبح الجميع يردده اليوم تحت شعارات : دولة الحق والقانون، دمقرطة الدولة، وحقوق الإنسان والمواطن والطفل والمرأة ...إلخ، والاعتراف بالخصوصيات الثقافية واللغوية لجهات الوطن في إطار ترسيخ وحدة الأمة والوطن. ولاشك في أن عددا من الملفات التي يتوقف على فتحها أمر هدم الهوة بين الدولة والمجتمع قد فتحت وأخرى مازالت تنتظر، بيد أنه بدون انتشار ثقافة ديمقراطية بين بيروقراطية الدولة وأفراد المواطنين وجماعاتهم ونخبهم المختلفة، لايمكن لهذه المعضلة أن تحل حلا

وطنيا ملائما. ولا أعني بالثقافة مجرد العلم بالنظريات والقيم والتشريعات والقواعد، بل تجاوز ذلك إلى استبطانها لتصبح قواعد لاشعورية (هابتوس بتعبير بورديو) لكل فعل أوسلوك تقوم به الدولة أو الجماعات الاجتماعية أو الفرد المواطن. وقديما استعاد أسلافنا الأماجد من العلم الذي لا ينفع.

ولا شك في أن ما هو مطروح على الدولة ونخبها السائدة، مطروح أيضا على نخب الأحزاب السياسية والنقابية من حيث إن العلاقات السا ئدة داخلها إنما هي - إلى حد ما - صورة مصغرة للعلاقات السائدة في جهاز الدولة - ولنا في الحياة اليومية ووقائعها المختلفة والاختلالات القيمية التي تقبع في عمقها البرهان والدليل.

وهذا يعني أن الأزمة مركبة لأنها ليست أزمة الدولة وحدها كما يزعم البعض، بل هي أيضا أزمة الأحزاب والهيآت التي يؤول إليها أمر تأطير المواطن وتنشئته التنشئة الاجتماعية الديمقراطية. هذا لكي نقف فقط عند المجال السياسي. أما في الواقع فإن الأزمة أزمة مجتمع برمته. وإذا كانت هناك مخزنة لدواليب الدولة الحديثة وللعلاقات السائدة فيها، بحيث تختلط القيم الحديثة بالقيم البالية فيها اختلاط الحابل بالنابل، فإن هناك - أيضا وبالمثل - مخزنة للأسرة النووية الحديثة، وللهيئات والمؤسسات السياسية والتربوية والثقافية والنقابية الحديثة،

وللجمعيات العصرية بمختلف أشكالها وأنواعها. ولعل هذا ما يجعلنا نقول إن مهمة دمقرطة المجتمع الذي طالبت به بعض مكونات المجتمع المغربي في بداية الثمانينيات، كمدخل ضروري للتحديث والتنمية، تكتسي في هذا النصف الثاني من التسعينيات، وفي مطلع الألفية الثالثة، راهنية خاصة. والغريب في الأمر، هو أننا نشعر كل مرة بأننا نضيع الوقت والزمن، لأننا لا نتقدم بالسرعة المطلوبة في إنجاز مهماتنا الكبرى كشعب وأمة ودولة وهيآت ومؤسسات، وكأننا ضحية قانون "عُود أَبَدِي" ينتصب امام تجاربنا التاريخية كقدرجدير بالمآسي الاغريقية. وإذا كانت مصلحة الجميع تقتضي الدمقرطة (مع الاحتفاظ بأفضل تقاليدنا التاريخية)، وإذا كان الجميع يقر بضرورتها ويرفع شعار ثورة الملك والشعب من أجل إنجازها، فلماذا تنثلم إرادتنا، ويخمد عزمنا، وتتشتت جهودنا، وتنفرط عرى وحدتنا وتوافقنا، كلما هممنا بتطبيق ما اتفقنا عليه من أهداف ومهام وشعارات ؟ فنضيع الجهد والزمن، ونعود إلى مواقعنا الأولى، كل منا يتهم الآخر بالخطإ والباطل، كما لو كان هو التجسيد الحي للحقيقة المطلقة، بينما لا يمثل الآخر إلا التجسيد المطلق للزيف والباطل المطلقين. وبالمثل، أفليس من المعقول أن نتساءل عن الأسباب والشروط التي تحمل لنا - في خضم العمل من أجل الإصلاحات الديموقراطية

التوافقية - أنباء عن صراعات بين إخوان ورفاق الأمس واليوم داخل كل الهيآت السياسية (يمينية كانت أو يسارية) تئد الإرادة الجماعية، وتغتال العقلنة، وتطلق العقال لزخم العواطف والمشاعرالغريزية، وتضيع الوقت فيما لا يقرب من المقاصد، وفيما لا ينفع الناس. لماذا يخلف المقاول الشاب العصري المتخرج من أرقى المعاهد العليا الغربية والمغربية أباه أو قريبه المقاول "مول الشكارة "فلا يتململ - من حيث الجوهر - عن سلوك وقيم ونظرة سلفه إلى الأمور قيد أنملة ؟ لماذا تتعرض الأسرة المغربية حاليا لاختلالات هيكلية عنيفة من جراء تضارب الأدوار، وتناقض قيم الناس مع واقعهم اليومي، لعل أبرز تجلياتها يظهر في معدلات الطلاق المهولة خاصة في المدن الكبرى دون أن تكون لنا الجرأة اللازمة، دولة وأحزابا وجماعات وأفرادا، في طرح قضية الإصلاح الاجتماعي على بساط النظر والعمل ؟ لماذا أصبح مجتمعنا ضحية موجات وتيارات من العنف الإجرامي الجديد في أسلوبه ومحتواه وفظاعته؟ لماذا لم نستطع كأمة - إلى حد الآن - بلورة مشروع مجتمعي تلتقي عنده مكوناتها وقواها الأساسية إن تعذر الإجماع حوله ؟ لماذا نعجز كأمة عن إيجاد حلول لقضايانا الكبري كالأمية والبطالة والتعليم ...إلخ؟ لماذا لا نتوفر إلى حد الآن على إبداع فني وأدبي وعلمي في مستوى بلاوينا

ومعضلاتنا وزخم واقعنا الاجتماعي،؟ لماذا نظل بعد مرارة تجربتنا التحديثية الأولية في القرن التاسع عشر، بعد هزيمتي إسلي وتطوان، وكفاحنا الملحمي ضد الاستعمار والتجزئة ،ومرور ما يفوق أربعين سنة على إحرازنا لاستقلالنا الوطني وخوضنا لتجربتنا التحديثية الثانية، أسيري إشكاليات الإبداع والإتباع، الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة، التعريب والتغريب، الانفتاح والانغلاق،؟ وعندما نجتمع لتقييم ما قطعناه من أشواط نخلص - مع بعض اللوينات - إلى القول إننا مازلنا نستورد من أسلافنا نماذجهم الثقافية وأحلامهم، كما نستورد من الغرب علومه وإبداعاته وإشكالاته وأحلامه، وقد لا تكون هذه وتلك مستجيبة لواقعنا المعاصر وخصوصياتناالتاريخية والحضارية. ونحن نعرف أن (المكسي بثوب الغير عريان) على حد قول المثل الشعبي المغربي. كيف نفسر كون الواقع المغربي ضعيف التعبير عن ذاته - شكلا ومضمونا - في أدبنا ونقدناوفنوننا الحديثة؟

هذه مجموعة أسئلة - من عدد كبير- تطرحها المرحلة الانتقالية الجديدة على فاعلي المجالين : السياسي والثقافي. هذا في الوقت الذي أصبحت فيه المرجعيات الفكرية - في ظل التحولات الأخيرة دوليا وعربيا وإسلاميا - غير كافية، وهي الأخرى تبعث على القلق والحيرة والتساؤل والدهشة. فمن

المعروف، أن الماركسية أصبحت بعد نكسة يونيو67 مرجعية فكرية لأجيال عديدة من الشباب المثقف، وللجمعيات الثقافية، كما لعدد من الهيآت السياسية. من مفاهيمها ومناهجها وتجاربها العملية اتخذت أدوات للتحليل والتوجيه والإبداع. وذلك لأن الماركسية ـ زيادة على النجاح الذي كانت تلقاه آنئذ في قيادة شعوب العالم الثالث ـ كانت تستجيب في الآن نفسه، ومازالت، لمطلب الحداثة الفكرية وفق المقاييس الغربية الحديثة، وللكفاح من أجل الاستقلال الوطني والقومي ضد الغرب الامبريالي. وهاهي الماركسية بعد التحولات الدولية الأخيرة لا تتعرض للنقدو الاعتراض بوصفها أساس تجربة تاريخية فشلت فقط، بل إنها تتعرض له بوصفها نظرية في الاقتصاد والاجتماع والسياسة وبوصفها فلسفة، ومنهجا في التحليل والممارسة. وبالمثل، فإن الإيديولوجية الإسلاموية للإخوان المسلمين وجدت صدى لها في أوساط من الشباب المغربي في نفس الوقت ولنفس الأسباب، وعرفت انتشارا أكبر بعد انتصار الخمينية في إيران، واندحار الروس في افغانستان، واستيلاء أصدقاء الترابي على الحكم في السودان. لكنها هي الأخرى بدأت تواجه أسئلة محرجة من جراء الفشل الذريع الذي تمنى به عمليا في التجارب التاريخية المذكورة التي لم تنجح إلا في بناء أنظمة حكم متخلفة بعيدة كل البعد عن مدن الله الفاضلة

التي طالما استثارت المتخيل الشعبي ليفعل فعله في توجيه سلوك جماهير الشعب واختياراتها. أما القومية العربية فهي الأخرى تعيش أزمة نظر وعمل تشهد الساحة الشعبية والرسمية على مدى عمقها وفداحتها.

وهذا يعني أن الأزمة التي نشاهد تجلياتها في مجتمعنا ـ في الشروط الدولية والعربية الإسلامية الراهنة ـ هي فعلا أزمة أسس. ولا شك في أن المثقفين هم الأكثر اهتماما، كل في حقل عمله واهتمامه، بمثل هذه الإشكالات. لكنهم يواجهونها منعزلين متفرقين، عاجزين عن بلورة الإجابات العلمية عنها لأن حجمها يفوق الجهد الفردي مهماكانت طاقته. ومن هنا ضرورة العمل الثقافي الجماعي الذي يمكن المثقفين على اختلاف مشاريهم السياسية، من التكتل والتجمع والتعاون والحوار وتبادل الرأي ووضع المشاريع العلمية والفكرية والأدبية والفنية الجماعية، والتنسيق فيما بينها خدمة للبحث العلمي، وتنويرا للعمل السياسي ببلادنا. وبقدر ماكان العمل الثقافي مستقلا بذاته عن العمل السياسي (للدولة والأحزاب معا)، محاولا الإجابة عن أسئلة وإشكالات وحاجات المجتمع المغربي، والدولة المغربية، والأحزاب المغربية، والمقاولات والنقابات المغربية، بقدر ما تمكن ـ انطلاقا من موقعه المستقل ـ من إغناء العمل السياسي ببلادنا .وقد دلت تجربة الأحزاب الوطنية، كما دلت تجربة

تأسيس الدولة لجمعيات ثقافية جهوية رسمية، أن الدولة والأحزاب، كلما انفتحت على العمل الثقافي ساعية إلى تأسيس هيئة خاصة به، فإنما تفعل ذلك لجعل تلك الهيئة واجهة من واجهات العمل السياسي الاستقطابي ليس إلا، فتحكم بذلك على الهيئة الثقافية بالتهميش والعمل الموسمي والفشل.

ولما كان المغرب ـ في نهاية هذا القرن ـ على وعي تام بضرورة خلق مجتمع مدني متنور راشد قادر على جعل الدولة أداته السياسية والحضارية، وذلك من خلال دعمه ونقده وتوجيهه ومراقبته لها، فإننا نرى أن الوقت قد حان لتوفير الشروط الضرورية لانبثاق حقل ثقافي مستقل، ولتسهيل هذه الولادة العسيرة " للمثقفين" بالمعنى الحديث للكلمة بوصفهم (بغض النظر عن انتماءاتهم الطبقية المتباينة) فئة اجتماعية واعية بذاتها، متميزة عن غيرها من الفئات الاجتماعية بمميزات وظيفية أبرزها :

1 ـ الموقع المركزي للمثقفين في النظام المعرفي القيمي لمجتمعهم من حيث كونهم متصرفين في خيراته الثقافية الأساسية، وذلك بحكم مؤهلاتهم العلمية التي يعترف بها المجتمع. فإليهم يؤول أمر المحافظة على تلك القيم، وتكييفها، وتغييرها، وإبداع قيم جديدة، ونشرها بين افراد المجتمع وجماعاته، ومحاولة الجواب عن قضاياه وتساؤلاته وانشغالاته،

وربط علاقات التبادل بين ثقافتهم الوطنية والقومية من جهة، ومختلف الثقافات الأجنبية، وعلى رأسها ثقافات البحر الأبيض المتوسط من جهة أخرى. وإذا كان المثقفون ينتمون إلى الطبقات السائدة من حيث هم مالكون لشكل من أشكال الراسمال (وهو الراسمال الثقافي)، وهم يستثمرونه لإحراز الحظوة والوجاهة والنفوذ في المجتمع، وقد يحولونه في شروط معينة إلى راسمال اقتصادي، ونفوذ سياسي، فإنهم مع ذلك كله يشكلون في مجال السلطة والحكم، بل وفي المجال الاجتماعي برمته، الفئة المسودة داخل تلك الطبقات السائدة، مادام الراسمال الثقافي أقل نفوذا من الراسمال الاقتصادي. ومن هنا هذه المسافة الاجتماعية التي تفصل المثقفين نسبيا ـ مهما كانت منحدراتهم الطبقية الأصلية ـ عن الطبقات الدنيا (فهم مسودون مثلها، لكنهم يتميزون عنها بوصفهم مالكين لشكل من أشكال الراسمال)، كما تفصلهم عن الطبقات العليا (فهم مالكو راسمال مثلها، لكنهم يتميزون عنها بكون راسمالهم الثقافي أقل قيمة من راسمالها في مجال السلطة والنفوذ الاجتماعيين). وعلى اساس هذه المسافة، تقوم خاصية المثقفين التالية التي تميزهم عن «تقنيي المعرفة العملية» حسب تعبير سارتر في كتاب مرافعة عن المثقفين.

2 ـ استثمارهم لموقعهم وأساليب المعقولية التي دأبوا على

استعمالها في مجال البحث، في سبيل الصدع بما يعتقدونه حقا وصوابا وعدلا في مجال قضايا مجتمعهم وقضايا الانسانية، سواء كان ذلك الصدع في وجه المجتمع أو الدولة أو الأحزاب السياسية، حتى ولو كانت تلك الأحزاب أحزابهم التي ينتمون اليها. وبهذا الموقف النقدي، يساهم المثقفون في خلق وتنوير راي عام وطني مسؤول، نبي حس نقدي، قادر على أن يكون عمادا لدولة الحق والقانون وللبناء الديمقراطي. بيد أن ذلك الدور التنويري، يبقى محدودا إذا لم تقم علاقة تفاعل بين الشعب ومثقفيه، وإذا بقيت معدلات الأمية مرتفعة على النحو الذي هي عليه حاليا في مجتمعنا .

3 ـ تنمية الرأسمال الثقافي (العلمي والتقني والأدبي والفني) للأمة، بشكل يجعله رافدا أساسيا من روافد التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وإذا كان مطلوبا من المقاولين المغاربة المعاصرين، منتجي القيم الاقتصادية وموزعيها، أن يحددوا موقعهم المستقل نسبيا عن الدولة وأجهزتها المختلفة، وأن يلعبوا دورهم في إطار المجتمع المدني المغربي للمساهمة في تحقيق التحديث والتنمية، فإنه أصبح مطلوبا ـ في مقابل ذلك ـ من منتجي الخيرات الثقافية وموزعيها وناشريها أن يحددوا أيضا موقعهم المستقل في الحياة المجتمعية، مستثمرين طاقاتهم المعرفية في سبيل

المساهمة في بناء المجتمع المدني المغربي وتعزيز كيانه، ودعم جهود الأمة في بناء دولة الحق والقانون. وإن إلحاحنا على استقلالية الحقل الثقافي وتميزه لا يعني أبدا إقامة سور صيني بينه وبين الحقل السياسي وفاعلي، وعلى رأسهم الدولة والأحزاب السياسية، بل يعني فيما يعنيه اعترافا متبادلا بتمايز الحقول أولا، وتعاون فاعليها وتلاقحهم وتعاونهم ثانيا، بشكل يجعل من الدولة دولة ـ استراتيجية un Etat - stratège في الحقل الثقافي أيضا، ترسم بتعاون مع المثقفين ومؤسسات المجتمع المدني السياسة الثقافية، وتساهم بدورها الوازن في تهيئ الإمكانيات المادية والمعنوية لتنفيذها وتطبيقها تطبيقا خلاقا، وتترك لألف مدرسة حرية الحركة، حرية التفتح والتباري والتنافس الشريف، من أجل الإبداع والإنتاج والاكتشاف والاختراع، لمافيه خير الدولة والمجتمع معا.

* * *

الفصل الثاني

المدرسة والمجتمع :
أي علاقـــة؟

ملاحظات بصدد علاقة المدرسة المغربية
بمحيطها السوسيوثقافي

مــن البديــهي القـــول إن المدرســة (بمفهومـها الشـمولي) هي إحدى المؤسسات الاجتماعية الأساسية التي تنتظم في نسق كلي هو المجتمع وفق قواعد محددة (يلعب فيها التاريخ واللغة والدين والجغرافية وأنماط الإنتاج السائدة ونسبة القوى الطبقية والجهوية دوراً كبيراً). إنها إحدى مؤسســات المجتمع المدني (في مقـابل المجتمع السياسي) وقـد تخـصصت في مجـال الممارسة التربوية الثقافية. ولذلك تلتقي المدرسة في وظيفتها وتتكامل مع مؤسسة اجتماعية أخرى تلعب دوراً كبيراً في التنشئة الاجتماعية والثقافية هي : الأسرة. ولا غرو في ذلك، فالكل يعلم أن المدرسة إنما نشأت تاريخيا في المجتمع البشري الذي دلف إلى عتبة الحضارة وعرف تقسيم العمل الاجتماعي وتَشَكُّلَ الدولة، لتكون رديفا للأسرة في الوقت الذي استحال فيه على العائلة فالأسرة أن تلقن للنشيء مختلف المعارف والخبرات التي تراكمت في الحقل الثقافي للمجتمع بفضل حفظها عبر أجيال كثيرة متتالية لا بالرواية الشفوية والقدوة فقط بل بالكتابة أيضا... ومن هنا تخصصت المدرسة، علاوة على مشاركتها للأسرة في التنشئة الاجتماعية وفق سلم القيم والقواعد السائدة، في نقل وتلقين ونشر كل المعارف والعلوم

والخبرات التقنية التي تراكمت عبر الزمن في مجتمعها، بل وفي المجتمعات الأخرى عبر ما يسمى بالمثاقفة، وتفاعل وحوار الحضارات، وتبادل القيم الحضارية بين بلدان العالم وشعوبه ...إلخ؛ بل إنه أصبح مطلوبا أيضاً من المدرسة في الأزمنة الحديثة أن تكون مجالا متخصصا في الإبداع الثقافي والاكتشاف العلمي والابتكار التقني المتواصل.. ومن جهة أخرى فإن المدرسة، وإن كانت أحد مكونات المجتمع المدني، تؤدي وظائفها تلك (سواء كانت عمومية أوخاصة) تحت هيمنة الدولة، والطبقة السائدة أو تحالف الفئات والطبقات السائدة، فهي إحدى أجهزة الدولة الإيديولوجية في مجال الفعل التربوي بحيث إن تهذيبها السلوكي، وتكوينها وتأهيلها المعرفي، العلمي والتقني، للنشىء منظوراً إليه كقوة عمل منتجة لا تتم إلا في (إطار إخضاع إيديولوجي)؛ إذ أن إعادة إنتاج وتأهيل قوة العمل لا تتم إلاّ «تحت أشكال من الإخضاع الإيديولوجي» أو من ممارسة تلك الإيديولوجيا التي هي إيديولوجيا الطبقة السائدة.. وهكذا تلعب المدرسة دوراً أساسيا في إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع محققة هيمنة الدولة وسيادتها بواسطة الإقناع والتراضي بتعبير **غرامشي**، أو بواسطة عنف وإكراه وقسر يختلف عن عنف الدولة المادي بكونه عنفا رمزيا حسب **بيير بورديو**. بيد أنّ

المدرسة، بسبب طبيعتها تلك، لا تخلو من انعكاس تناقضات الدولة والمجتمع على بنيتها وأدائها لوظائفها. فكل الصّراعات والائتلافات التي تنشأ بين القوى الاجتماعية، بسبب مواقعها المتفاوتة في بنية الإنتاج المادي والروحي للمجتمع، تخترق فضاء المدرسة وتثوي في مضامين مقرراتها وكتبها المدرسية ومناهجها وطرق التلقين السائدة فيها وتُحدِّد علاقات العاملين بها من مدرسين وإداريين وطلاب أو تلاميذ... هذا يعني أن المدرسة، في الأحوال الطبيعيّة، شديدة الارتباط بمحيطها الاجتماعي والثّقافي، بالدولة والمجتمع المدني... وإنَّ كلَّ «انوميا» بتعبير دوركهايم، أو خلل وظيفي يطرأ في المجتمع لهذا السبب أو ذاك ينعكس على شكل أزمة حادة في المدرسة يكون لها أوخم العواقب بدورها - على إعادة إنتاج الدولة لذاتها، بل على إعادة إنتاج النظام الاجتماعي برمته. وما إن تخترق الأزمات الزوج المهيمن (المدرسة/الأسرة) داخل بنية أجهزة الدولة الإيديولوجية حتى يتعرض الوجود الاجتماعي كله لخطر التفكك والانهيار...

ولذلك تجد الدولة كيفما كان شكلها ومحتواها الاجتماعي ذات حساسية خاصة لما يطرأ من أزمات وتناقضات في عمل المدرسة، في أدائها لوظائفها المختلفة، فيكثر الحديث عن إصلاح المدرسة وتحديثها وإعادة ربطها بمحيطها الاجتماعي والثقافي ...إلخ.

في ضـوء هذه المقـدمـات النظرية، نقـول إننا اعـتـدنا في السنوات الأخيرة سـماع حديث عن فـوات المؤسسـة المدرسـية المغربية وعقمها وأزمتها المتفاقمة، ولا جدواها وتناقض عملها التكويني مع حاجيات محيطها الاجتماعي الذي يُخْتَزل عادة في سوق الشغل، وهو التناقض الذي يبدو صارخا في حياة الأسر المغربيّة على شكل بطالة الخريجين لا من الجامعات فقط، بل من مـختلف أسلاك وأطوار التعليم في بلادنا بما فيـها مؤسـسـات التكوين المهني والتقني المستحدثة خلال الثمانينات.

الإشكالية الكبرى التي أصبحت تستأثر باهتمام كل الفاعلين في حقل التربية والتعليم ببلادنا هي كيف يمكن تحويل المدرسة المغربية من مجرد مؤسسة لتكوين الأطر التي تحتاجها الدولة لإعادة إنتاج ذاتها في الزمن، إلى مؤسسة تساهم مباشرة في تنمية محيطها السوسيوثقافي والاقتصادي بشكل يجعلها تتجه نحو تكوين الإنسان ـ المواطن تكوينا يمكّنُهُ من التّأثيرالإيجابي في مـحيطه بفضل مـاحصل عليه داخل المدرسة من مكاسب ثقافيّة، نظرية وفنية وعملية، مساهما بذلك في الخلق والإبداع والتنمية الثقافيّة والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وحتى إذا لم يتـمكن من العـثـور على منصب في أجـهـزة الدولة ومؤسساتها فإنه يكون قادرا على استثمار مكتسباته المعرفية ـ العلمية في إطار المجتمع المدني استثمارا منـتـجـا إيجابيـا.

ومن ثَمّ كثُر الحديث عن ربط المدرسة بمحيطها، وعن ربط التكوين بالتشغيل وحاجات المقاولات وسوق الشغل، وعن مساهمة المجالس المنتخَبة في بناء المدارس وتسييرها، وعن مساهمة المقاولات في مجالس مؤسسات التعليم العالي وتبادل الخبرات والمقدرات والإمكانيات فيما بينهما، وعن عقلنة أداء المدرسة البيداغوجي، وعن رفع مردوديتها وتحديد أساليب قياس تلك المردودية ...إلخ. وقد تزامن ظهور تلك الإشكالية ظهورا بارزاً مع تحولات سريعة عرفها المجتمع المغربي منذ نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات على الأقل.

والسؤال الذي يمكن أن يُطرَح في هذا السياق هو لماذا لم تبرز هذه الإشكالية على نحو بارز مهيمن خلال العقود التي سبقت عقدي الثمانينيات والتسعينيات؟

في تاريخ المؤسسة المدرسية المغربية قد يسجل الدارس بعض اللحظات المناظرة للمرحلة الصعبة التي تمر منها المدرسة المغربية المعاصرة، أخص بالذكر منها ـ قبل الحماية ـ لحظة إصلاح السلطان محمد بن عبدالله لنظام التعليم في القرويين والمدارس التابعة لها في المساجد الكبرى لمدن المملكة، عندما رأى أن المدرسة لا تحقق على النحو المطلوب وظائف هيمنة إيديولوجية الدولة ولا تحقق أهدافها الكبرى في تسيير المجتمع... وقد واصل السلطان سليمان هذا الإصلاح

مدعوما بهجوم عنيف على الزوايا والطرق مما أسهم في بروز بذور الفكر السلفي بالمغرب على نحو مبكر.

أما اللحظة الثانية فقد تمت في عهد الحماية عندما رأى ليوتي أن نظام التعليم التقليدي المتجسد في القرويين والمدارس التابعة لها لا ينسجم مع التشكيلة الاجتماعية الاستعمارية التي كانت سلطات الحماية بصدد إرساء أسسها، فأقدمت على إصلاح نظام التدريس بالقرويين على نحو يشبه ما تم في الأزهر والزيتونة. وقد ساهم ذلك الإصلاح، كما هو معلوم، في ولادة السلفية الجديدة التي ستصبح وفق مقولة مكر التاريخ الهيجلية، أساسا إيديولوجيا للحركة الوطنية المغربية المعاصرة..

اللحظة الثالثة تمت في عهد الاستقلال عندما كثر الجدل حول ماهية المدرسة التي يستحقها المغاربة في العهد الجديد فتبلورت سياسة المناظرات الوطنية حول التعليم، تلك السياسة التي تتوخى الإجماع والتراضي لأهداف ليس هذا مجال ذكرها. كما تبلور مشروع المدرسة الوطنية المنبنيّة على أساس المبادئ الأربعة الشهيرة : التوحيد، والتعريب، والمغربة، والتعميم. وكل هذه المبادئ إنما تم استنباطها وتحديدها بالسلب والنفي أي على شكل رد فعل معاد لمبادئ وأركان السياسة التعليمية الاستعمارية.. وقد تم خلال العقود الماضية إلى غاية بداية الثمانينيات إنجاز بعض تلك المبادئ على راسها مبدأ المغربة

في حين تحقق بعضها ناقصا كالتعريب، ولم يتحقق بعْدُ التعميمُ والتوحيد.

بيد أننا نجد راهنا، منذ بداية الثمانينيات، لأول مرة في تاريخ المدرسة المغربية، موقفا فريداً من نوعه يقفه عدد من الفاعلين الاجتماعيين من تلك المدرسة يصل إلى حد التشكيك في جدوى وجودها على النحو الذي هي عليه الآن. نلمس ذلك في أقوال التلاميذ والطلبة : «ما طالعاش ماطالعاش!»، «اقْرَا ولاَ مَا تَقْرَاشْ، المستقبل ما تمّاش!»، «أولادهم تَايْقَرِّيوهم في إفران أو مدارس أمريكا وكندا واحنا تَايْتْفَلاَّوْ علينا هنا... انهار اللي غدي يقريو أولادهم في التعليم المغربي غدي يعرفو كيفاش يصلحوه... »... إلخ، وغيرها من الأقاويل التي تنم إما عن المكابدة والمعاناة وروح اليأس وإما عن إلقاء المسؤولية على النخبة السائدة سواء كانت في الحكم أو في المعارضة... كما نلمس ذلك أيضا في تصريحات المسؤولين واستشاراتهم وآخرها كان لصندوق النقد الدولي الذي ربط في جوابه كما هو معلوم وفق رؤيا شمولية بين إصلاح الإدارة والاقتصاد والتعليم. كما نلمس ذلك في انشغال المجلس الوطني للشباب والمستقبل بتدارس قضايا إدماج الشباب حاملي الشهادات، وبالجواب على أسئلة مثل السؤال الذي عَنْوَنَ به أحد أبحاثه : «أي تربية، أي تكوين أي تشغيل لمغرب الغد؟، نحو ترابط أفضل بين النظام التربوي والنظام الإنتاجي». ونفس

ماقيل عن هؤلاء يمكن أن يقال أيضا عن تصريحات فيدرالية رجال الأعمال والنقابات والهيآت السياسية، رغم انطلاقهم من رؤيا مختلفة ولبلوغ أهداف متباينة...

كيف يمكن إذن مقاربة هذا الواقع الجديد الفريد الذي أصبحت فيه المدرسة مدانة، بل إنّ البعض يحملها مسؤولية كل ما يعرفه المجتمع والدولة من اختلالات مادية وروحية تحت عنوان عريض هو أن المدرسة المغربية أصبحت غير مرتبطة بمحيطها الاجتماعي وأضحت عاجزة عن تلبية الحاجيات المادية والروحية لذلك المحيط. إنها تهذر مال الأمة وثروتها البشرية في آن واحد...

إلى أي حد يمكن اعتبار المدرسة المغربية راهنا مسؤولة عن هذا الاختلال في علاقتها بمحيطها، هذا الاختلال الذي أصبح موضوع إجماع حقيقي لمكونات المجتمع المغربي؟ نقترح الجواب عن هذا السؤال من خلال مقاربة النقط التالية، وبدعوتكم للتفكير فيها :

1 ـ السياق الذي طرحت فيه بحدة إشكالية علاقة المدرسة بمحيطها.

2 ـ بعض مظاهر الخلل في علاقة المدرسة بمحيطها :

أ ـ من خلال تحليل بعض مظاهر علاقة المدرسة بالأسرة.

ب ـ من خلال إثارة وجود بعض المقررات وأساليب العمل داخل المدرسة المغربية التي أصبحت مُفَوَّتة بحيث تساهم من الداخل في تفسخ علاقات التكامل بين المدرسة من جهة، والواقع المغربي الاجتماعي والثقافي من جهة أخرى.

1 ـ طرحت إشكالية علاقة المدرسة بمحيطها بحدة منذ نهاية السبعينيات في ظرفية اقتصادية مالية سياسية صعبة تميزت بتراجع مداخيل الفوسفاط تراجعا حادا، وبالصدمة البترولية الثانية والجفاف خلال 81 ـ 83، واختلال التوازنات المالية الداخلية والخارجية وارتفاع المديونية وفوائدها ارتفاعا جعل أحد الدارسين يفكر في أوجه التماثل والتباين بين وضعية المغرب في بداية هذا القرن ووضعيته خلال هذه الحقبة من الثمانينيات «مما أدى بالسلطات العمومية إلى توجيه الاقتصاد الوطني نحو برنامج واسع للتقويم وإعادة الهيكلة. وذلك بانطلاق مجموعة من الإجراءات الرامية إلى تصحيح المالية العامة وتقويم الحسابات الخارجية...» مع ما يتطلبه ذلك من تراجع الدولة عن الإيفاء بتحمل كل نفقات القطاعات الاجتماعية الحيوية بما فيها التعليم الذي كثر الحديث بصدده عن كلفته الباهضة ولا مردوديته، وعن ضرورة التراجع عن مجانيته وعن ضرورة تشجيع المبادرات الحرة الخاصة فيه، بمافي ذلك التعليم العالي،

وعن ضرورة ربط شعبة ودراساته ونوع تكوينه بمحيطه الاجتماعي...

وفي هذا السياق تم التلويح بإغلاق شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع والنفس، وتم استحداث شعبة الدراسات الإسلامية في الجامعات المستحدثة لتكون بديلا عن شعبة الفلسفة، واستحدثت كليات جهوية على عجل لغايات منها التقليل من النفقات على شكل منح للطلبة ومصاريف المطاعم والأحياء الجامعية، وقلصت ميزانيات بناء المدارس الأساسية والثانوية وإصلاح ما تقادم منها مع تقنين شديد لفرص تكرار التلاميذ، وزيادة في ساعات العمل بالنسبة لرجال التعليم للحيلولة دون توظيفات جديدة، كما استحدثت مؤسسات متنوعة للتكوين المهني والتقني تستقبل، علاوة على الراغبين في ولوجها من التلاميذ الناجحين في دراستهم، جحافلَ المطرودين من مختلف أسلاك التعليم العمومي ...إلخ. وما إن انتصفت الثمانينيات حتى لوحظ انخفاض كبير لمردودية المدارس، الثانوية منها على وجه الخصوص، الأمر الذي استدعى بعد لأيٍ استحداث الأكاديميات. وتظافر بعدئذ الهاجس المالي مع الهاجس الأمني مع هاجس تحسين أداء المدرسة، فاستحدثت نيابات إقليمية جديدة امتدت مراقبتها لتشمل جزء من أطر المراقبة التربوية الذين عرف عددهم تزايدا ملحوظا. وفي هذا السياق أيضا،

استحدثت مدارس جهوية للأساتذة وأصبح التدريس بالأهداف مذهبا بيداغوجيا رسميا، كما عممت المراقبة المستمرة، وتم إدخال فكرة التكوين المستمر للمدرِّسين، وظهرت سوق نافذة نسبيا للأدبيات البيداغوجية مما يدل على أن وعيا بيداغوجيا جديدا أصبح ينتشر في أوساط المدرسة المغربية ويصبح شرطا لازما للترسيم والترقية الداخلية، ناهيك عن أن عددا من المقررات والكتب المدرسية بُدلت وغُيِّرت ...إلخ. ورغم هذا المجهود الهائل - المتناقض من حيث السلب والإيجاب - المبذول تحت راية ربط المدرسة بمحيطها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، فقد كانت النتيجة كارثية فيما يتعلق بالمؤشر المعتمد لقياس مدى ترابط النظام التربوي المغربي بالنظام الإنتاجي خاصة والاجتماعي بصفة عامة، وهو مؤشر بطالة الشباب خريجي المدارس... فقد أثبت الدراسات وعلى رأسها دراسات المجلس الوطني للشباب والمستقبل أنه كلما تقدم الشاب في الدراسة، في التثقيف والتهذيب، كلما قلت فرص عثوره على شغل لدى المقاولات الخاصة المختلفة سواء تعلق الأمر بالشباب المتمدرس المتخرج من المدارس التقنية والتكوين المهني أو تعلق بخريجي مدارس التعليم العالي العمومية والخاصة معا، بل إن البطالة طالت لأول مرة خريجي مدارس عليا كالطب والزراعة والبيطرة ...إلخ. وتعالت بعض الأصوات - حتى من بعض

الجهات شبه الرسمية ـ تنتقد تغييب الفلسفة وعلم الاجتماع والنفس من معظم مؤسسات الجامعة المغربية مفسرة بذلك التغييب بروز عدد من أنماط التفكير والسلوك داخل الجامعة وخارجها تتميز بغياب روح النقد، وحظور التعصب الوثوقي الصارم للرأي، وانتشار ثقافة العنف.

فماذا يعني كل ماتقدم؟

لا أجد أكثر من القول إنني لا أجادل في كون المدرسة المغربية ستبقى دوما في حاجة إلى مراجعة وتحديث وإصلاح لتقوم بوظائفها المختلفة لصالح الدولة والمجتمع على نحو يساهم في إعادة إنتاجهما اجتماعيا أولا، وفي تحديثهما وتطويرأدائهما ثانيا... بيد أن ذلك لا يمنعني من القول إن الوقائع التي وصفتها سابقا ليس لها عندي من معنى إلا أن أزمة المدرسة المغربية في المرحلة الراهنة ليست إلا انعكاسا لأزمة الدولة المغربية في علاقتها بتطورات المجتمع المغربي منذ أواسط السبعينيات على الأقل. هذا مع العلم ان الأزمة لا تعني دوما تفككا وضعفا، بل قد تكون أحيانا عديدة شرطا لابد منه للمراجعة والإصلاح والتحديث والتنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية... ولأمر ما كانت الأمم الحديثة هي الأكثر قلقا وتوترا وشعورا حادا باختلالاتها وبحثا دؤوبا عن حلول ناجعة لها بغية تحسين أداء مؤسساتها ونظمها المختلفة. ومن ذلك أنه إذا كان بعض

السوسيولوجيين قد نعتوا دولة مابعد الاستقلال بأنها دولة أبوية جديدة، تتركب من المؤسسة المخزنية الموروثة عن ماضي الأمة، ومن المؤسسة البيروقراطية العقلانية الحديثة على الطراز الأوروبي الغربي، تتفاعل في إطارها المؤسستان وتتكامل رموزهما وطقوسهما لصالح الأولى، فإن هذه الدولة بعد وقائع بداية السبعينيات المؤلمة، وبعد الرأسملة الواسعة للمجتمع المغربي بما فيه باديته (مما جعل الخريطة الديمغرافية تتجه تدريجيا خلال عقدين تقريبا نحو رجحان كفة المدن والمراكز الحضرية)، وبعد التغيرات التي عرفها العالم منذ النصف الثاني من الثمانينيات، تلك التغيرات التي جعلت **فوكوياما** يبشر بنهاية التاريخ وبانتصاب النموذج الليبرالي الغربي في الاقتصاد والثقافة والسياسة والاجتماع نموذجا كونيا نهائيا. بعد كل ذلك أصبح من اللازم على الدولة ـ بوصفها جهازا للإكراه الشرعي وأجهزة إيديولوجية من أهمها المدرسة، أن تتكيف مع كل تلك المتغيرات، وذلك بتحديث ذاتها (إطلاق سيرورة للإصلاحات الدستورية والسياسية، إقرار مبدإ حقوق الإنسان كما هو متعارف عليه دوليا، التفكير في إصلاح الإدارة والقضاء، التفكير في مراجعة الكتب المدرسية لجعل مضامينها متلائمة مع مبادئ حقوق الإنسان ...إلخ). وهذا يعني أن الدولة تتجه مع بعض التردد والتأرجح في اتجاه الأخذ

بمشروع حداثي للمجتمع يجب انتظار الأشهر المقبلة لمعرفة ملامحه الأساسية. وفي هذا المشروع الحداثي، إذا ما تم إقراره وإقرار إجماع الأمة حوله، ستجد المدرسة فرصة ومناخا ملائمين للعمل، والإنتاج المفيد، في مجال التثقيف والتأهيل العلمي والتقني والبحث العلمي، وفي مجال الإخضاع الإيديولوجي لصالح وحدة وتكامل وتناسق الدولة والمجتمع.

2 ـ بعض مظاهر الخلل في علاقة المدرسة بمحيطها :

أ ـ نموذج علاقة المدرسة المغربية بالأسرة : في الغرب تم استبدال ثنائي الكنيسة/المدرسة، بوصفهما الجهازين الإيديولوجيين المهيمنين للدولة الإقطاعية، بالثنائي المدرسة/الأسرة الذي انبثق مع انبثاق الحداثة الأوروبية وانتصر بانتصارها وأصبح مركز الثقل في كل أجهزة الدولة البورجوازية الحديثة : أجهزة عنف الدولة الشرعي وبقية أجهزتها الإيديولوجية الأخرى...

أما في المغرب، فإن الحديث عن مثل هذا الاستبدال لا معنى له لغياب ما يماثل المؤسسة الكنسية في ثقافتنا المغربية العربية الإسلامية أولا، ولكون مؤسساتنا الدينية لم تتورط في النزاعات التي تورطت فيها الكنيسة. ولذلك فإننا عندما نتحدث عن المدرسة المغربية فنحن نتحدث عن المدارس الدينية التقليدية كالقرويين والمستحدثة كدار الحديث الحسنية مثلا، بنفس القدر

والمعنى الذي نتحدث به عن المدارس العصرية بمختلف أسلاكها وتخصصاتها. ومن ثم، فإن المدرسة المغربية بهذا المعنى، في علاقتها الوثيقة بالعائلة والأسرة، ساهمت بنصيب وافر ـ قبل الحماية وبعدها ـ في إعادة إنتاج المجتمع المغربي ودولته.

بيد أن تحولات المجتمع المغربي خلال العشرين سنة الأخيرة بصفة خاصة، مست الأسرة كما مست المدرسة... أما المدرسة فقد أشرنا سابقا إلى بعض تحولاتها، أما الأسرة، فقد عرفت تحولات كبيرة نشير إلى بعض مؤشراتها التي لها مساس باختلال علاقة المدرسة بمحيطها الاجتماعي. من ذلك بروز تحول في موقع المرأة داخل بنية الأسرة نتيجة التحول الطارئ في علاقة المرأة المغربية بالشغل خارج البيت : فقد انتقل «نصيب النساء ضمن السكان النشيطين من 15٪ في 1971 إلى 20٪ في سنة 1982، ثم إلى 34٪ في سنة 1990ـ1991» (كتاب أي **تربية...؟** ص 37). الأمر الذي نتج عنه تضارب أدوار المرأة في الأسرة، وتنافر القيم التي تنظمها (وفي مركز تلك القيم مسألة القِوامة)، خاصة وأن عددا من الأسر أصبحت تعولها النساء العاملات في شروط بطالة الرجال والإقبال على تشغيل النساء بسبب انخفاض أجورهن بالمقارنة مع أجور الرجال، مما فتح مجال الخصام والطلاق وعدم الاستقرار الأسروي على مصراعيه. وإذا كانت تنمية البلاد لا تتم على

النحو الأسلم دون مشاركة المرأة في الإنتاج الوطني، الفكري والمادي معا، لأن مجتمعا لايمكن أن يعيش عيشة طبيعية سليمة إذا ظل نصفه مشلولا (على حد قول أحد أعلام فكرنا العربي الإسلامي القديم وهو **أبو الوليد بن رشد**)، فإن تلك المشاركة التي أصبحت تحدث في مجتمعنا بوتائر سريعة لا تستند على تغيرات مماثلة في قيمنا الجماعية، وذهنياتنا. ذلك لأن القيم عادة ما تتبدل في المجتمعات البشريّة بوتائر بطيئة إذا ماقورنت بالوتائر التي تتبدل بها وقائعها وظواهرها الماديّة والاجتماعية والسياسية.. ولا شك في أن الضحية الأساسية لمثل هذه الشروط في الأوساط الأسروية الفقيرة يكون هو الطفل/التلميذ... يضاف إلى كل ذلك انشغال الأبوين المنتميين إلى الفئات الفقيرة بتحصيل لقمة العيش عن مراقبة دراسة ابنائهما، وعندما تتاح لهما في البيت تلك المتابعة على شكل مراقبتهما لواجبات الأطفال المدرسية، المنزلية، غالبا ما يكونان أميين أو ضعيفي التكوين الثقافي والعلمي، أو منهكين بالعمل فتضيع فرصة كل متابعة لعمل الأبناء. ولذلك نادرا ما يتخطى هؤلاء الآباء عتبة المدرسة لمعرفة مايجري فيها لصالح الأبناء او ضدهم. أضف إلى ذلك أن هؤلاء الآباء يحملون غالباً تصوراً سلبياً عن جدوى حضورهم للمدرسة قصد الاستفسار أو إبداء الرأي في سير المدرسة وأدائها التربوي. وقد لاحظنا في السنوات الأخيرة

عزوفا متزايدا نسبيا عن تلبية دعوات إدارة المؤسسات للآباء بالحضور إلى المدرسة قصد استفسارهم عن تغيب الأبناء عن الدراسة مثلا، أو قصد تكوين **جمعيات آباء التلاميذ** وتجديد مكاتبها والمشاركة في اجتماعاتها الدورية... وغالبا ما يفسر الآباء هذه الدعوات بحاجة المؤسسات المدرسية الأساسية والثانوية إلى تبرعاتهم وخدماتهم، فينفرون من الحضور جملة وتفصيلا... وعندما يحضر بعض الآباء من هذه الأوساط الاجتماعية الفقيرة إلى المدرسة فغالبا ما يتحول إلى مستمع عليه أن يقف معتدلا كما لو كان نسخة من ابنه... وهذا ما لا يحتمله راشد. ولعل هذا العزوف هو ما جعل المدرّس المغربي يتهم الآباء بعدم الاهتمام بدراسة أبنائهم وبأنهم يرسلون أبناءهم للتخلص منهم قصد التفرغ لأعمالهم مما يجعلهم يتمثلون المدرسة مهما كان مستواها في صورة دار حضانة لليافعين لا أقل ولا أكثر. ثمّ إن أولئك الآباء يفتقدون في معظمهم عادة إلى مشروع دراسي طموح لأبنائهم مما يجعلهم غير قادرين على حفز أولئك الأبناء وتوجيه دراستهم الوجهة اللائقة بهم، بل وقد يتحولون بسبب ذلك أحيانا، من حيث لا يدرون، إلى عائق أمام النجاح المدرسي المتواصل لأبنائهم. يضاف إلى ذلك خلو البيت عادة في غالبية هذه الأوساط الأسرية الشعبيّة الفقيرة من أجواء وشروط الدراسة، كالمكتبة المنزلية وأجهزة

الاتصال المسموعة والمرئية أحيانا... وعندما نرى بعض الآباء يتخطون عتبات المدرسة قصد الاستفسار وإبداء الرأي في بعض شؤون الأبناء الدراسية أو الحضور إلى بعض الاجتماعات، كاجتماعات جمعيات الآباء مثلا، فإننا غالبا ما نجد هؤلاء الآباء ينتمون إلى الفئات الاجتماعيّة المتوسطة (رجال التعليم، بعض المهن الحرة، الأطر الإدارية المتوسطة ...إلخ). وغالبا ما يتم التفاهم بين المدرسين والإدارة من جهة، وهؤلاء الآباء من جهة أخرى نظراً للمستوى السوسيوثقافي المشترك أو المتقارب الذي يجمع بين أطر المدرسة وهؤلاء الآباء، الأمر الذي يكون له أحسن الأثر في اهتمام أطر المدرسة بأبناء الأسر المتوسطة اجتماعيا، وينعكس إيجابيا على التحصيل الدراسي لأولئك الأبناء، وعلى نجاحهم المدرسي. أضف إلى ذلك أن لهؤلاء الآباء علما تاما بميكانيزمات المدرسة، ولهم تصورات ومشاريع دراسية طموحة يحفزون بها عمل أبنائهم ويساهمون بها في توجيههم الدراسي الملائم لهم، مما ينعكس إيجابا على نجاح أبنائهم الدراسي. وفي البيت، يجد الأبناء غالبا في متناولهم بنية تحتية معرفية ثقافية كالمكتبة ووسائل الاتصال والإعلام والتثقيف الالكترونية الحديثة كان قد كونها آباؤهم لأنفسهم طيلة سنوات دراستهم، علاوة على الساعات الإضافية والانخراط في الجمعيات الثقافية والمكتبات العمومية ...إلخ. كل ذلك يضع أبناء

هذه الأسر المتوسطة، فبالأحرى الغنية، في وضعية دراسية مفضلة بالمقارنة مع أبناء الأسر الفقيرة الشعبية التي تكوِّن القاعدة الواسعة عدديا للتراتبيَّة الاجتماعيَّة ببلادنا. وهذا يعني أن الوضعيَّة الاجتماعيَّة الثقافية المفضَّلة المحظوظة للأبناء تترجَم داخل المدرسة إلى استحقاق فردي ومواهب شخصيَّة كثيراً مايستقر في أذهان الناس أنها فطرية. وبترديد الكلام المعترِف داخل المدرسة بهذه المواهب الفطريَّة المزعومة لأولئك الأبناء ـ التلاميذ، يقر في أذهان هؤلاء تصور عن تفوق ذواتهم مما يجعلهم يمثلون في سلوكهم اليومي أدوار المتفوق النابغ، وينجزون مهامه وتوقعاته، فيساهم كل ذلك في دفعهم نحو النجاح المدرسي المتواصل. وإذا كان أبناء الأسر المنتميَّة إلى الفئات الاجتماعية المتوسطة والميسورة يجدون في الثقافة المدرسية امتداداً وتوسيعاً للثقافة التي يعيشون بين ظهرانيها في البيت الأسروي، فإن أبناء الأسر المنتمية إلى الفئات الاجتماعية الشعبية يتلقون غالباً الثقافة المدرسية كما لو كانت **مثاقفة** (بثقافة مغايرة إلى هذا الحد أو ذاك مع ثقافة البيت). الأمر الذي قد يعوق تقدمهم الدراسي. والحصيلة أن القاعدة العريضة من التلاميذ التي تتمثل في أولئك المنحدرين من الأسر الفقيرة الشعبية ترسب وتسقط في الطريق، ولا يستطيع أن يصل منها إلى نهاية المسار التعليمي إلا عدد ضئيل جدا، مما

يجعل المدرسة في علاقة غير متكاملة مع جزء لا يستهان به من محيطها الاجتماعي.

ولعل المخرج من هذا المأزق، أو أحد المخارج الممكنة على الأقل، هوإعداد الشروط داخل نسيج المدرسة ذاته لتجاوز التفاوت بين التلاميذ بسبب الإرث الثقافي، وذلك بإقرار تعليم ديمقراطي من حيث مضمونه وأساليبه ومناهجه البيداغوجيّة.

ب ـ ولعل هذا ما ينقلنا إلى الحديث عن النقطة الأخيرة المتعلقة بالدور السلبي الذي يمكن أحيانا أن تلعبه بعض مضامين التعليم، وبعض طرقه وأساليبه، في العلاقة بين المدرسة والمجتمع. وأشير هنا إلى النتائج المذهلة التي وصل إليها **العربي باعقيل** في دراسته :

«المدرسة المغربية، هل هي آلة حلم؟»

بصدد انفصال مضامين بعض الكتب المدرسية المقررة في التعليم الأساسي، على سبيل المثال، عن الواقع الحي الملموس الذي يعيشه التلميذ المغربي النمطي إن صح التعبير. آية ذلك أن الصورة التي رسمتها نصوص تلك الكتب للمجتمع المغربي لا تخلو من أن تكون : إمّا صورة مجتمع اريستوقراطي تراثي (على النحو الذي تبدو ملامحه في النصوص التراثية العربية الإسلامية القديمة)، وإمّا صورة مجتمع بورجوازي يعكس أنماط عيش الفئات الاجتماعيّة البورجوازيّة المحظوظة المتصلة برموز

الحداثة الغربية المعاصرة. والصورتان معا غريبتان عن واقع أغلبية التلاميذ المغاربة، تلك الأغلبية المنحدرة من أصول اجتماعية فقيرة. ومع ذلك، تضطر تلك الأغلبية بفعل نشاطها الدراسي ذاته أن تتماهى لاشعوريا مع صور مجتمعية لا تمت بصلة لأوضاعها الاجتماعية الواقعية. ممّا ينعكس سلبا على طريقة تفكيرها في القضايا المطروحة عليها، إذ غالبا ماتنزع نحو التفكير الخيالي الحالم. وقد ظهر ذلك من خلال تحليل هذا الباحث لأجوبة إنشائية لعيِّنة من التلاميذ المنحدرين من أوساط اجتماعية مختلفة متباينة عن سؤال وضعه عليهم كالتالي : **تتوفرون على مليون سانتيم، فكيف تودون صرفه؟** فكانت معظم الإجابات خيالية حالمة بعيدة عن واقعهم : فكلّما كان الأطفال/التلاميذ المستجوبون ينتمون إلى الفئات الفقيرة، كلما اتجهت إجاباتهم نحو الحلم والبعد عن الواقعيّة، وكلما كان التلاميذ المستجوبون ينتمون إلى البورجوازية كلما كانت إجاباتهم تتجه نحو الواقعيّة. ثُمّ إن الباحث وجد تناظرا بين معاني بعض نصوص الكتب المقررة فيما يتعلق بالموقف من المال والأوضاع الاجتماعية (كالغنى والفقر) وفيما يتعلق بموضوعة الخوف من بعض ظواهر الطبيعة كالبحر الذي يُقَدَّم للنشء في صورة كائن رهيب قاتل من جهة، وبين ما عبّر عنه التلاميذ من أفكار ومواقف في أجوبتهم الإنشائية من جهة أخرى. وأرجو أن

تكون هذه الكتب التي حللها باعقيل قد استبدلت بأحسن منها.

أما فيما يتعلق بتحسين وسائل وطرق التعليم والتدريس البيداغوجية تحسينا مفضيا إلى دمقرطة المدرسة من الداخل، وذلك بمحاولة تخفيف أشكال التفاوت المدرسي - إذا لم يكن ممكنا إلغاؤها - تلك الأشكال التي يحملها معهم التلاميذ إلى المدرسة بسبب تفاوت إرثهم الثقافي، فإنه - رغم التقدم البيداغوجي الحاصل خلال السنوات الماضية - مازالت الحاجة ماسة إلى المزيد من الجهد والمثابرة، وإن كان الرهان هنا صعبا، لأن الأمر يتطلب استتباب شروط خارج المؤسسة المدرسية أقلها أن تسير دمقرطة الدولة والأسرة والمجتمع إلى الأمام بخطى ثابتة، وإلاّ فإن ذلك الجهد المبذول في المدرسة وإن كان واجبا وضرورياً وملحا سيتعرض للإنتكاس أمام قوى التقليد والمحافظة العاملة داخل نسيج المدرسة وخارجها.

* * *

* * *

مراجع الفصل الثاني :

1 - Pierre Bourdieu Et Jean Claude Passeron :

Les Héritiers Minuit1 1964.

2 - Louis Althusser : Positions, Editions sociales1982.

3 - Ouvrage collectif : Ecole, Pouvoir, et Démocratie.

4 ـ غرامشي : مركز البحوث العربية، ندوة القاهرة، دار كنعان، دمشق 1990.

5 ـ المجلس الوطني للشباب والمستقبل : اي تربية، اي تكوين، أي تشغيل لمغرب الغد؟ (دورة فبراير 1993).

الفصل الثالث

المرأة المغربية :
من التقليد إلى الحداثة

اتفقت عدد من الأبحاث العلمية التي أنجزها عن المجتمع المغربي المعاصر طيلة مرحلة الاستقلال، باحثون مغاربة كـ **بول باسكون**، و**عبدالله العروي**، و**عبد الكبير الخطيبي**، و**عبدالله حمودي**، و**محمد عابد الجابري**، و**جرمان عياش**، و**فاطمة المرنيسي**، و**محمد جسوس** وغيرهم... أو باحثون أجانب كـ **جون واتربري**، و**أندريه أدام**، و**جلنر**، و**كليفورد كيرتز** الخ... على التأكيد على أن المجتمع المغربي المعاصر شديد التركيب والتعقيد بسبب كونه محصلة للبنيات التقليدية المخزنية ماقبل راسمالية في تفاعلها بالبنيات الاستعمارية من جهة، والبنيات الحديثة الرأسمالية التي تكونت في مرحلة الاستقلال من جهة أخرى[1]. وأن هذا التراكب بين التقليد والحداثة في نسيج المجتمع المغربي (على نحو جيولوجي تقريبا لا يتيح للجديد بأن ينفي القديم ويقطع معه رغم فواته، ولا يسمح في الآن نفسه للقديم بأن يلغي الجديد رغم فتوته وحداثة عهد الناس به) هو ما يفسر مظاهر الثنائية في شخصية الفاعل الاجتماعي المغربي الأساسية، ولغته، ومؤسساته، ونظمه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، متأرجحا في ذلك بين قيم المجتمع التقليدي ماقبل رأسمالي وأنماط ممارساته

ومعتقداته، وقيم المجتمع الحداثي الرأسمالي وأنماط ممارساته ومعتقداته. وكلما خطا المجتمع المغربي خطوة في اتجاه تكريس الحداثة وقيمها (بشكل لا يُمَكِّنُ في الغالب من توزيع منافعها توزيعا عادلا)، كلما أدى ذلك إلى رد فعل يبعث التقليد ويكرسه ويُحَيِّنُه.

ولعل هذا ما يظهر بجلاء في عدد من مجالات المجتمع المغربي المعاصر كمجال الأسرة أو العائلة مثلا (مادام هذا هو موضوعنا) حيث يترافق زخم الحركات النسائية المغربية الراهنة الداعية إلى مساواة المرأة بالرجل في الحقوق والواجبات (في صورتها المعترَفِ بها دوليا)، منطلقة من أن المرأة لا تقل عن شريكها الرجل في الإنسانية والمواطنة، بحركات معاكسة تدعو بشدة إلى الرجوع إلى الأصول والتشبث الحرفي بها وإلغاء ما سواها من مرجعيات فكرية وقانونية. ففي الوقت الذي تدعو فيه الحركات الأولى إلى نبذ التخلف والتقليد وفتح باب الاجتهاد لبناء مجتمع مدني على أسس الإيديولوجية الليبرالية لحقوق الإنسان والمواطن تجد في كنفه المرأة حريتها وتوازنها المفقود مع الرجل، تنتصب أمامها الحركات الأخرى داعية إلى نبذ هذه «الجاهلية» الجديدة، وإلى ضرورة تحيين الأصول الأولى التي ارتكز عليها النظام الاجتماعي للأمة في أول ظهورها. وفي الوقت الذي تدعو فيه الحركات الاجتماعية

الأولى إلى الكونية والمعاصرة، تعاكسها الحركات الأخرى بالدعوة إلى التشبث بالخصوصية والأصالة. وفي كل الأحوال فإن الرهان الذي يتصارع عليه المتصارعون هنا هو رهان الهوية الثقافية للإنسان المغربي المعاصر. وهذا يعني أننا عندما نتحدث عن العائلة والأسرة فإنما نتحدث عن مجال اجتماعي رمزي يتصارع فيه الفاعلون الاجتماعيون على امتلاك وإعادة توزيع الراسمال الرمزي فيما بينهم على نحو يمكّنهم من إعادة توزيع الأفراد على المراكز الاجتماعية القائمة وإعادة تنظيم الممارسات والأدوار داخلها كما يمكّنهم من انتزاع قدر من السلطة والسيادة والنفوذ من بعضهم البعض في هذا المجال. ومن المعروف أن هذا الراسمال الرمزي يتوفر على قابلية التحول في خضم الحياة الاجتماعية إلى راسمال مادي(2). ودون أن نتطرق إلى البعد التاريخي والثقافي الذي يفسر انبثاق العائلة الأبوية النَسَب مرتبطة منذ البداية بالمِلْكِيَة الخاصّة وبِهَمِّ نقل ماتراكم من ثروات ـ على أساس مبدئها ـ إلى الخَلَفِ بواسطة الحفاظ على نقاء حبل النسب، ذلك النقاء والتميز الذي لم يكن من الممكن الحفاظ عليه في الحضارات القديمة إلا في إطار حبل النسب الأبوي (البطريركي)، فإننا نكتفي بالإشارة هنا إلى أن أول انقلاب خطير طرأ في تاريخ البشرية، منظورا إليه من زاوية هذا المجال، هو الانقلاب الذي طرأ في المراكز والأدوار بين المرأة

والرجل (لفائدة الرجل) مؤديا إلى فقدانِ المرأةِ مركزَها السيادي في المجتمع القديم ولدورها القيادي، لا في إنتاج النسل ونقل إسمها وثروتها إليه وكفى، بل في إنتاج وإعادة إنتاج شروط الحياة المادية والرمزية لذلك المجتمع الأموسي النسب أيضا[3].

وهكذا فإن ضرورة تأمين انتقال الإرث في شروط ملائمة من الآباء الذين أصبحوا يستحوذون على الثروة إلى أبنائهم هو ما يفسر في نهاية التحليل نشأة العائلة الممتدة البطريركية بمختلف أشكالها واستمراريتها عبر التاريخ إلى أن انشطرت تحت ضغط ظروف الحياة الحديثة والمعاصرة إلى أسر نووية زواجية. وعندما كان نظام العائلة نظاما أموسيا فإن الرجل/الزوج كان يرحل من جماعته الأصلية ليلتحق بزوجته في المكان الذي كانت تقيم به، أي أنه كان مضطرا للعيش في مكان أموسي أنثوي، أما عندما أصبح ذلك النظام نظاما أبويا، فإن المرأة أصبحت بوصفها زوجة تنتقل في أغلب الأحيان إلى بيت زوجها، أي أنها أصبحت تعيش في مكان أبوي رجولي يقع تحت سلطة الرجل ومراقبته[4]. وهذا يعني أن المكان والثروة (التي بها تُعَالُ أفراد العائلة)، أصبحتا مُجَنْستين. فالعائلة في العربية الفصحى إسم مشتق من عَوَلَ الذي يدل على الثروة التي بها يكفل رب العائلة حاجيات أفرادها ويحميهم ويؤمن شروط حياتهم المادية

والمعنوية في مكان واحد وتحت سقف واحد فيما يعرف بالدار[5]. والدار في العربية من الدائرة التي ترمز إلى المرأة في نظر عدد من الأنتروبولوجيين والسوسيولوجيين[6]، وسميت الدار دارا أيضا لكون العرب القدامى كانوا يسكنون في خضم حياتهم القبلية البدوية في الخيام[7] التي كانت تضرب على شكل دائرة مغلقة تنفتح أبوابُها على ساحة وسطى داخلية، ولا تنفتح أبدا على الخارج[8]. وذلك للحيلولة دون تسلل أفراد غرباء إلى داخل دائرة الخيَام الذي كان يعتبر حمى وحرمة لا يحق للغريب عن العشيرة انتهاكُه لأنه مكان النساء بوصفهن حريما. ولما كان هذا المكان حراما على الغرباء حلالا على الأقرباء من العائلة والعشيرة، فإنه يعتبر مجالاً ثقافياً استثنائياً، خارقا للعادة، مكانا لتجلي المقدس، في حين يعتبر المكان خارجه مدنسا طبيعياً اعتيادياً خاليا مقفرا من المعنى والدلالة. وعندما تم الاستقرار وبنيت الدار بالصلب في المدينة التقليدية، فإنها بنيت على الشكل الذي ضربت به الخيام تماما : فسواء كانت الدار مربعة أو مستطيلة الحجم، فإنها تشكل وأنت تنتقل بين جهاتها فضاءاً دائريا منغلقا، تنفتح بأبوابها ونوافذها فقط على الداخل مطلة على «الحوش» الذي يتوسطها والذي يبقى عاريا من أي سقف لكي لا يحجز الاتصال بين الحوش، بوصفه «وسط» الدار، وبين السماوات العلى. أما الخارج فإن الدار لا تنفتح عليه أبداً

إلا بباب الدار الذي يجب أن يغلق دوما. وهكذا تصبح الدارالتي لا يحق للمرأة أن تغادرها إلا مرتين طيلة حياتها: مرة عند الزواج أي عندما تخرج من دار أبيها إلى دار زوجها، ومرة عند الوفاة... وقد تضاف مرات أخرى عندما تضطر للذهاب إلى الحمام.

وهكذا تصبح الدار دالة على المرأة بوصفها حرمة الرجل. ففي اللغة اليومية ترتبط المرأة بالدار وتختص بها دون الرجل على نحو قولنا: «مولاة الدار» أو«مالين الدار» أو «الدار» باختصار. وفيها أيضا نتحدث عن «فم الدار» و«قلب الدار» و«قاع الدار» ...إلخ؛ مما يجعلنا نستشف أننا نتصور الدار، لاشعوريا، على شكل جسد أنثوي يطاله التحريم: فلا يحق للغريب عن العائلة أن يقف أمام فم الدار ولا أن يلجه دون إذن الرجل صاحب الدار، وإذا ما فعل ذلك اعتبر انتهاكا للحرمات ومسا بالشرف. والرجل الذي لا يدافع عن شرفه ولا يحميه لا يعتبر رجلا، فهو إنسان عديم المروءة، تسقط قيمته الرمزية في أعين الكبير والصغير من أفراد جماعته.

يُقَسَّمُ فضاءُ الدار تقسيما جنسيا إلى مكان خاص بالرجل يوجد في أعلى وأسمى موقع بالدار، ومكان خاص بالمرأة وأطفالها الصغار يوجد في موقع أدنى وأقل سموا... وكأن مواقع الدار الطبوغرافية ليست إلا تجسيداً مكانيا للمواقع

والمراكز الاجتماعية والرمزية المتمايزة المتفاضلة التي تحتلها المرأة والرجل في المجال العائلي لصالح تفوق الرجل طبعا. تلتحق المرأة بغرفة (أو غرف) زوجها متى طلبها، وتنصرف متى أمرها بذلك. وعندما يأتي غريب إلى الدار يتقدم الزوج صائحا «فتحوا الطريق» لكي تنسحب النساء الموجودات بالدار إلى اقصى مكان تتحجبن فيه عن الأنظارمما يحول دون اختلاط الجنسين في المكان نفسه. وهذا يعني أن الدار تُتَصَوَّرُ كما لو كانت حجابا للمرأة. وعندما تخرج المرأة إلى الحمام مثلا فإنها تتحجب بكساء يغطيها تماما ماعدا «عوينة» واحدة إذا كان الكساء «حايكا»، و«عوينتين» إذا كان الكساء جلبابا مدعما باللثام «النقاب». وكأن الحجاب في الحالتين ليس إلا امتداداً لجدران الدار تنفصل به عن غيرها في المكان العمومي الذي لا يعقل أن يكون إلا مذكرا. ذلك أن جسد المرأة «فتنة». والفتنة أشد من القتل، لأن فتنة المرأة الكامنة في سحر جمالها تبلبل العقل وتأسره فينشغل عن عقل وربط طاقة الغريزة فتندفع معربدةً مدمرة، عاصفةً بما يشكِّل أساس الحضارة والثقافة، واستمرار الاجتماع البشري المنظَّم، الا وهو قاعدة التحريم من جهة، كما أن تلك الفتنة قد تفتن الإنسان عن ذكر الله وتلهيه عن الحياة الأخرى من جهة ثانية. وفي كلتي الحالتين يرتد الإنسان إلى حالة الوحشية والبهيمية والجهالة الأولى. وعند هذا الحد

ألا يمكننا أن نتساءل من زاوية الخوف من «فتنة» المرأة، عما إذا كان المجتمع الذكوري القائم على أساس العائلة البطريركية، وهيمنة الذكر وسيادته، يعترف ضمنيا بقوة شخصية المرأة الخارقة للعادة، وبضعف شخصية الرجل تجاهها، علما بأن **فكرة الدور ترتبط ارتباطا صميميا بتشخيصه من طرف الأفراد على مسرح الحياة الاجتماعية وفق قواعد الثقافة السائدة وتوقعاتها مما يكسبهم - عبر مؤسسات التنشئة الاجتماعية - شخصيات متمايزة تمايز مراكزهم الاجتماعية وأدوارهم سواء كانوا ذكورا أو إناثا**... وهذا يعني أن الأنماط الشائعة لشخصية المرأة التقليدية في التصور المشترك، المتسمة غالبا بالانطواء على الذات، وبالجنوح إلى الخيال، والميل نحو المواقف العاطفية، وبضعف البنية الجسمية مع قوة التحمل والصبر والجلد وشدة المكر أحيانا ...إلخ، إنما هي نتاج ثقافي مكتسب مرتبط بمركزها الاجتماعي الدوني وبأدوارها الدونية التي تقوم بها في نسيج علاقاتها بأفراد العائلة الآخرين، وفي سياق المجتمع الشمولي، وليست تلك الأنماط، بأي حال من الأحوال، أنماطاً فطرية طبيعية.

وهذا الوضع الدوني للمرأة في العائلة المغربية وفي البنيات الاجتماعية الثقافية التقليدية المغربية، ماقبل رأسمالية، بصفة

عامة، تعبر عنه وتكرسه العادات والتقاليد والأعراف والمعتقدات والقوانين والحِكَم والأمثال السائدة في المجتمع، وتستبطنه المرأة ذاتها من خلال التنشئة الاجتماعية، وتعترف بشرعيته، وتعتقد بملاءمته للفطرة والطبيعة، وتدافع عنه وتنقله إلى أبنائها إناثا وذكورا بوصفها فاعلا أساسيا في تنشئتهم الاجتماعية. وهكذا تصبح المرأة ذاتها بسبب استلابها عدوا لذاتها وشرطا أساسيا لإعادة إنتاج دونيتها بالنسبة للرجل. ولعل ذلك يظهر أيضا بجلاء في علاقة المرأة المسنة «العجوزة» بقريباتها النساء الصغيرات، وعلاقة الحماة بامرأة إبنها. ففي الحالتين معا تتحول المرأة المسنة العجوز إلى نسخة طبق الأصل للرجل أثناء غيابه عن البيت، تتقمص شخصيته، وتحاول القيام بدوره المدافع عن قيم العائلة والمجتمع الذكوريين وضمان استمرارية إعادة إنتاج شروط دونية النساء الأصغر سنا منها في المكان والزمان.

في العائلة التقليدية يحظر على الرجل الزوج، حسب نمط توزيع المراكز والأدوار بين الجنسين، وخوفا من الوقوع في «الفتنة» الملازمة للمرأة، أن يكون عشيقا لزوجته وأن يصرح بذلك ويعلنه أمام الملأ ، كما يحظر عليها ذلك. ورغم غنى العربية بالمفردات الدالة على الحب، فإن لغة الفاعل الاجتماعي، سواء كان أنثى أو ذكرا، تقف في الغالب عاجزة عن التعبير، في المواقف الاجتماعية العينية الملموسة، فتفضح الإشارة ما تسترت

عن إعلانه العبارة. وأحيانا يتم التعبير عند الضرورة بلغة أجنبية كالفرنسية أو الانجليزية ولو أدى ذلك إلى تقمص شخصية ثقافية أجنبية، وكأن المتكلم يقول لمستمعيه داخل العائلة أو الأسرة، وهو ينطق بالكلمة، لا تأخذوني مأخذ الجد فأنا أمثل في هذا الوضع بالذات، على مستوى الخيال، شخصية الرجل الفرنسي أو الإنجليزي ليس إلا. وفي المقابل يجب عليهما تبادل الاحترام والملاطفة والمداعبة حتى يتم استهلاك رابطة الزوجية بشكل يشبع الرغبة ويؤدي إلى إنتاج النسل المكثر للأمة... «تكاثروا تناسلوا فإني أفاخر بكم الأمم». وفي هذا يتمثل أحد الأدوار الأساسية للمرأة في علاقتها بزوجها داخل العائلة المغربية. وكلما كانت المرأة قادرة على الإنجاب بصفة عامة، وعلى إنجاب الأولاد الذكور أكثر من البنات بصفة خاصة، كلما علت مكانتها وسمت قيمتها في العائلة، واطمأنت على نفسها من مكر الزمان. فإنجاب الأولاد رأسمال تحتاط به للأيام الصعبة (يقيها من الطلاق وشروره، ويحميها من ضعف الشيخوخة وعزلتها، ويرفع حظوتها لدى الزوج بالنسبة لغريماتها في حال تعدد الزوجات، ويضمن لها قدرا أكبر من الميراث العائلي عند وفاة الزوج). تبدو خصوبة المرأة في الإنجاب من هذه الزاوية بمثابة الفلس الأبيض الذي يتم ادخاره وتنميته وإعداده لليوم الأسود. وإذا كانت الثقافة

التـقليـدية المنظِّمَـة لمركـز المرأة ودورها في العـائلة والمجـتـمع الشمولي، تبيح للرجل أن يُعَدِّدَ زوجاتِه بكل حريَّة، إذا كان قادراً على العدل بينهن ماديا ومعنويا، فإن تعدد الزوجات، علاوة على كونه يمكِّن الرجلَ التـقليـديَّ من أيْدٍ عاملةٍ منتجـة، يشتـغل في السياق الاجتماعي التقليدي كما لو كان علامة على غنى ذلك الرجل وحظوته الاجتماعيـة، وعلى فحولته وكفاءته الجنسيـة. وفي الواقع فإن نظام تعدد الزوجات قد يلعب دوراً آخر ـ حسب فاطمة المرنيسي ـ هوإدلال المرأة باعتبارها كائنا جنسيا[9]، ومنع الرجل من أن يرتبط بعلاقة حميمية مع من يحب من زوجاته، لأن مـثل تلك العـلاقـة قـد تؤدي إلى فـتنتـه وإشـغـاله عن المهم وهو الحياة الأخرى. وفي كل الأحوال، فما ينطبق على وضع المرأة المفـردة في الدار، ينطبق أيضـا على الزوجـات المتـعـددات، فاللنساء مكانهن، وللرجل مكانه المتميز الخاص...

ولما كـان الاخـتـلاط بين الجنسين ممنوعـا في المكان، داخل الدار وخـارجـهـا، فلكل من الجنسيـن مكانـه الخـاص بـه، فإن اختيار الشريك للأبناء عند البلوغ لا يقوم به الأبناء أنفسهم بل الآباء أو الأجداد المسنون إذا كـانوا يحـتـفظون بمركـز رب العـائلة، وقد تتدخل فيه الأمهات والجدات المسنات على سبيل الوساطة والمسـاعدة والمشـاورة. وإن كـان المثل الرجولي يقول : «شاور المرا ولا تدير بريها». فـهن وحدهن، نظراً لسنهن وانـعدام

فيهن، يملكن حق التنقل بين الأماكن المنعزلة عن بعضها البعض بعد أن أصبحت تلك الأماكن والفضاءات «مُجَنْسَنَة» Sexués. وتتحكم مصالح العائلة غالبا في قيام الأب بالدور الحاسم في اختيارالزوجة الملائمة لإبنه أو الزوج الملائم لابنته. ذلك أن الزواج من زاوية نظر الأب هو اولا وقبل كل شئ: مصاهرة وتحالف ضد أعداء محتملين، واستقواء على شدائد الحياة ومكارهها. ولا يعقل أن يرفض الأبناء اختيار الآباء، وإذا مافعلوا فإن الآباء يستعملون غالبا، عند الضرورة، رأسمالهم الرمزي بشكل حاسم فيشهرون سلاح «السخط »الذي يتابع العاصين من ابنائهم وأحفادهم إلى يوم الدين. ومادام الأبناء والآباء وعموم الناس يعتقدون في فعالية هذا السلاح ويعترفون بقوته السحرية، فإن الأبناء يضطرون إلى الخضوع وإن على مضض. وإن كان بعضهم يبيح لذاته بعد الزواج أن يعبر عن كرهه المطلق لشريكه بمختلف الأساليب مما ينتهي في الغالب بتدخل الكبار وبالطلاق في نهاية المطاف.

وبصفة عامة يمكن القول إن **توزيع الأدوار بين الرجال والنساء في العائلة يترجم عن نفسه في تقسيم العمل الاجتماعي بينهما من جهة، وفي نظام الحقوق والواجبات التي تترسخ في الأعراف والعادات وتصوغها الأحكام والقوانين المكتوبة من جهة أخرى.**

فإذا كان تقسيم العمل التقليدي قد خص المرأة بالعمل المنزلي داخل الدار (تربية الأطفال والسهر على راحة الزوج ...إلخ)، وهو عمل غير مأجور كما هو معلوم، فإنه خص الرجل بالعمل خارج الدار في الأعمال المربحة ماديا لأنها منتجة للثروة أو لأنها مأجورة. وهذا ما يدعم مكانة الرجل في العائلة بوصفه يعولها ويكفلها ويقوم بشؤونها، ويعيد إنتاج شروط تفوقه في المكانة الاجتماعية على المرأة داخل العائلة... وبالمثل فإن الحقوق والواجبات، كما تنص عليها المدونة، تكرس هي أيضا دونية المرأة وخضوعها التام للرجل. وهذا ما يمكننا استنتاجه من الفصول التي تعدد حقوق المرأة على الرجل، وحقوق الرجل على المرأة، فهي تشرط على المرأة الوفاء للزوج وهذا حسن، لكنها تسكت عن هذا الشرط فيما يتعلق بالرجل مثلا. تقول المدونة بأن «حقوق المرأة على الزوج :

- النفقة الشرعية من طعام وكسوة وتمريض وإسكان.
- العدل والتسوية في حال تعدد الزوجات.
- السماح للزوجة بتبادل الزيارة مع أهلها.
- حرية المرأة في التصرف في أموالها.

وتنص المدونة في المقابل على أن حقوق الرجل على المرأة :

- صيانة الزوجة نفسها وإحصانها (أي وفاؤها لزوجها).
- طاعة الزوجة لزوجها بالمعروف.

- إرضاع أولادها عند الاستطاعة.

- الإشراف على البيت وتنظيم شؤونه.

- إكرام والدي الزوج وأقاربه بالمعروف .»[10]

وهكذا يظهر كيف أن هذه البنود ليست - في دلالتها العميقة - إلا ترجمة قانونية لتقسيم العمل البطريركي الذي يخصص المرأة بالداخل أساسا، ويخصص الرجل بالخارج كما قلنا آنفا، بالإضافة إلى كونها تعزز في الواقع العلاقة الدونية للمرأة بالرجل وتضفي عليها شرعية قانونية...

هذه الأدوار التقليدية في العائلة المغربية، إذا كانت تتطابق مع أوضاع المجتمع التقليدي ما قبل رأسمالي، وتنسجم معه مُؤَمِّنَة سلامتَه واندماج أفراده فيه، فإنها لم تعد كما هو معلوم ملائمة للأوضاع الاجتماعية للأسرة النووية المغربية المعاصرة الناجمة عن «رأسَمَلَة » الحياة المجتمعية المتزايدة في الريف والمدينة معا، وعن سرعة وتيرة تمدن المجتمع المغربي (أكثر من نصف ساكنة المغرب - حسب إحصائيات 1994- يعيشون في المدينة حاليا إثر موجات الهجرة القروية خلال العقود الثلاثة الأخيرة)[11]، وعن تقدم نسبي في تعليم السكان وتمدرسهم بالنسبة لعهدي الاستعمار وبداية الاستقلال، وعن ولوج النساء للعمل المأجور خارج البيت في محيط اجتماعي «يترأسمل» باستمرار، وعن انفتاح المغرب على جيرانه الأوروبيين انفتاحا

سريعا بفضل وسائل الاتصال والتواصل الحديثة (المذياع/ المطبوعات والمنشورات/التلفاز/البارابول/الأنترنيت ...إلخ) بل إن نسبة هامة من نخب المغرب الحالية إنما تمدرست في مدارس أوروبا الحديثة وتشبعت بقدر من قيمه الحديثة... ثم إن نسبة هامة من ساكنة المغرب التي تعرف القراءة والكتابة تتميز بمعرفتها باللغات الأجنبية (الفرنسية في المقام الأول ثم الإنجليزية والإسبانية) حسب إحصائيات 1994. **ومع هذه التحولات الهامة التي طرأت على المجتمع المغربي، وعلى خصائص سكانه، لم يكن من الممكن للعائلة الممتدة أن تبقى وأن تدوم فانفجرت لصالح الأسر النووية الزواجية.** وهكذا تجد الدار التقليدية، والتي تعتبر تجسيدا مكانيا للعلاقات التقليدية البطريركية ولأسسها القيمية والإيديولوجية، تُهْجَرُ من قِبَلِ أهلها الذين تفرقوا إلى أسر نووية تعيش في استقلال عن بعضها البعض ولا تجتمع إلا في المناسبات المتباعدة. وقد تتحول هذه الدارالتقليدية إلى متاحف ومحلات عمومية، كما قد تتوزع بيوتها العديدة ـ وهذا هو الغالب ـ بين عشرات الأسر النازحة من البادية بحثا عن موقع تحت شمس الحضارة الحديثة المعاصرة.

لكن هل يعني انفجار العائلة الممتدة بادورها التقليدية، تلاشيا لمنظومة القيم التي تسندها على

النحو الذي تعبر به عن ذاتها في العادات والأعراف والمعايير الأخلاقية والرؤية إلى الوجود والكون والمصير وتراتبية الحياة الاجتماعية؟

كل الشواهد المتوفرة حاليا تشير إلى أن كل تلك التغيرات الهامة لم تقو على النيل من قوة المنظومة القيمية التقليدية في الشخصية المغربية الأساسية وإن كانت أضعفتها نسبيا وجعلتها تقف وجها لوجه أمام منظومة قيمية حديثة مغايرة يرتكز عليها نسق المراكز والأدوار الجديدة الناجمة عن تغلغل المغرب في زمن الحداثة. وهذا ما يجعلنا أمام شخصية مركبة يتساكن فيها التقليد مع الحداثة على نحو لا يخلو من صراع والتباس ونزاع واختلاط.

نعم، انتهى النظام العائلي الممتد، المنظِّم حول قيمته المركزية : الجد أو البطريرك وسلطته الآمرة المطلقة، وأتى زمن الأسرة النووية المكوَّنة ـ في الحالة العادية ـ من زوج وزوجة وأبنائهما. وأصبحت العمارة، والشقة، هي الرمز المكاني ـ الأكثر شيوعا ـ للأسرة النووية الحديثة. وأصبح بإمكان الأبناء اختيار شريك الحياة بنوع من الحرية التي يشجعها ويدعمها اختلاط الرجال والنساء في المؤسسات الحديثة (من مدرسة، ومعمل، وضيعة عصرية، ومتجر، وإدارة ...إلخ)، كما في الأمكنة العمومية. بَيْدَ أن هذا الاختلاط لا يؤدي دوما إلى اختيار

الشريك دون اختلالات ومآسي أحيانا (بسبب تساكن الأدوار التقليدية التي وإن كان أساسها المادي المتجلي في نمط العائلة الممتدة قد انهار، فإن توقعاتها وقيمها وقواعد اشتغالها لازلت راسخة في جسد الأجيال الجديدة ووجدانها ولاشعورها، تتفاعل وتتصارع مع الأدوار الحديثة الناجمة عن التمدن السريع و«الراسملة» المتواترة)... وهكذا فإن **الزوج العصري، في الأسرة الحديثة، ظل يحتفظ - مع ذلك كله - بمكانة «السيد» في أسرته** على النمط البطريركي في غالب الأحيان، رغم بعض اللين والتسامح الذي يتخلل علاقاته بالزوجة والأبناء. ومهما كانت مكانة الزوجة التي اقتحمت العمل، ومراكز المسؤوليات في الدولة والمجتمع، فإنها تبقى حسب منظومة القيم التقليدية التي وسمت الجسد وتسربت إلى الأعماق اللاشعورية للإنسان المغربي المعاصر، في وضعية دونية بالنسبة لزوجها داخل الأسرة والمجتمع، ومدونة الأحوال الشخصية تشهد على ذلك رغم خضوعها لبعض التعديلات سنة 1993 فيما يتعلق بالولاية في الزواج، وحرية تعدد الزوجات التي أصبحت مشروطة بإخبار الزوج زوجته الأولى بنيته في الزواج بامرأة أخرى وإخبار هذه الأخيرة بحالته الزواجية، وأصبح للزوجة الأولى الحق في أن تشترط في عقد زواجها مفارقته إذا تزوج عليها أو إذا أرغمها على السكن مع الزوجة الثانية في المسكن

نفسه. هذا بالإضافة إلى بعض التعديلات المتعلقة بالطلاق الذي أصبح مشروطا عقده بحضور الزوجين معا وبعد قرار القاضي ...إلخ. ثم إن المرأة أصبحت بمقتضى هذه التعديلات وصية على أبنائها بعد موت الزوج أو عجزه. ثم إن تعديلات أخرى قانونية حاولت معالجة بعض مظاهر دونية المرأة وقصورها كالاعتراف للمرأة بحقها في طلب جواز السفر دون حاجة إلى رخصة الزوج. وقد ترافقت هذه التغييرات في وضعية المرأة المغربية ومركزها في الأسرة والمجتمع، بدخولها لأول مرة إلى البرلمان سنة 1993وتعيينها لأول مرة للمسؤوليات العليا للدولة (كوزيرة، وكمديرة عامة للإدارات المركزية ...إلخ).

لقد أصبحت المرأة تعمل خارج البيت، عملا مأجورا يدر عليها نصيبا من الثروة قل أو كثر، لا في الأعمال غير المهيكلة وما اكثرها في المدينة المغربية فحسب، ولا في الأعمال المأجورة داخل الضيعة الحديثة والمصنع وكفى، ولا في الأعمال والمناصب الإدارية العادية وحسب، بل إنها أخذت تحتل مواقع هامة في أعمال حرة تحتاج إلى كفاءات مهنية وعلمية عالية : وهكذا نجد في المغرب حسب إحصائيات 1994 أن المرأة تشغل مهنة الطب بـ 24,6 في المائة، وطب الأسنان بنسبة 31,3 في المائة، والصيدلة بنسبة 38,7 في المائة، وأستاذ التعليم العالي بنسبة 22,3 في المائة. غير أن مدخول المرأة من عملها يصبح

أحيانا ـ بسبب تداخل الأدوار التقليدية والحديثة وصراعها ـ مصدرا للخصام داخل العائلة، إما بسبب شره الزوج إلى مال زوجته ظانا أنه من حقه الطبيعي أن يملكه كما «يملكها»، وإما بسبب اعتبار الزوجة أن الولاية والنفقة ـ حسب القيم التقليدية الموروثة عن العائلة الممتدة ـ إنما هي على عاتق الزوج وحده فتمتنع عن المساهمة في مصروف الأسرة. وفي كلتي الحالتين قد يؤول الموقف في النهاية إلى الطلاق. وبالرغم من انفصال الأسرة النووية، وعيش الزوج والزوجة بعيداً عن أبويهما، فإن أشكال التضامن العائلي التقليدي ما تزال مستمرة، وقد تؤدي أحيانا إلى نزاعات بين الزوجين في تدبير مداخيلهما في حالة العطاءات إلى الأبوين والأهل والأقارب المحتاجين. ثم إن اقتحام المرأة مجال العمل خارج البيت أدى إلى تضارب دورها التقليدي (تربية الصغار والقيام بأشغال البيت...) مع دورها الجديد خارج البيت، وتضطر المرأة العاملة والموظفة حاليا إلى محاولة الجمع بين الدورين والتوفيق بينهما، لكن دون جدوى : نعم إنها تستعين ـ إذا كانت تنتمي إلى الفئات الوسطى ـ بالخادمة على أداء شؤون البيت والأطفال أثناء غيابها في العمل، كما تستعين بخدمات رياض الأطفال، غير أن جل الخادمات لم يتلقين أي تكوين يعدهن لتحمل مسؤولياتهن، وهن ضحايا سوق شرسة غير مهيكلة تجعلهن في وضعية أشبه ما تكون بإماء التشكيلات

التشكيلات الاجتماعية التقليدية، يعشن استلابهن مضاعفا، ويفرغن حقدهن على الأطفال غالبا، وتكثر بسببهن مشاكل الأسرة بدلا من أن تقل وتتضاءل. ثم إن خدمات رياض الأطفال الموجودة حاليا لا تساعد إلا جزئيا على حل هذا المشكل بسبب غلبة الطابع التجاري عليها، وندرتها أحيانا، وبعدها عن مقرات عمل المرأة وأحيانا عن سكناها... وكان من الممكن للزوج أن يساعد الزوجة على التغلب على هذه المشاكل بأن يقاسمها دورها التقليدي في أداء أشغال البيت، غير أنه لو فعل ذلك لأدى به إلى أداء دور جديد لم تهيئه التنشئة الاجتماعية السائدة لأدائه، ومن هنا هذا التضارب بين الدور الجديد الذي لم يعد الرجل إعدادا كافيا لأدائه من جهة، ودوره التقليدي الموروث من زمن العائلة التقليدية من جهة أخرى. والنتيجة هي إحجام جل الرجال عن مساعدة زوجاتهن المشتغلات خارج البيت على أشغال البيت.

يضاف إلى ما تقدم أن نسبة النساء النشيطات خارج البيت إلى نسبة الرجال النشيطين تقدر حسب إحصاء 1994 بالسدس 6/1، وأن معدل نسبة النساء اللواتي يعلّن أسرهن باعتبارهن ربات أسر تقدر بـ 19,3٪ من مجموع أرباب الأسر المغربية : ترتفع هذه النسبة إلى 22,5٪ في المدن، وتنخفض إلى 16,1٪ في القرى. ولما كانت القوامة على أفراد الأسرة يختص

بها تقليديا الرجل دون المرأة بوصفه رئيسا، فإننا هنا أمام دور جديد تضطلع به النساء هو دور رئيسة الأسرة مما يجعلنا أمام بوادر تغير هام في أدوار المرأة والرجل داخل الأسرة المغربية الحالية، خاصة في المدن حيث نصادف أسرا تعولها نساء لابسبب الطلاق أو الترمل فقط بل بسبب عطالة الزوج التي تطول أو تقصر. وهذا التغير الذي تفرضه شروط مجتمع انتقالي ينحو نحو الحداثة الاقتصادية ولم يُرافَق بتنشئة اجتماعية حديثة ملائمة للفاعلين الاجتماعيين (ذكورا وإناثا)، وبإصلاحات قانونية مناسبة، قد يقود إلى تضارب الأدوار واختلالها في الأسرة الحالية، مما يجعلنا أمام توترات في العلاقة بين الزوج/الزوجة، وتغيرات في علاقة الأبناء بآبائهم وأمهاتهم : ففي هذه الحالة تهتز الصورة الرمزية للأبوة اهتزازاً كبيراً.

وفي كل الأحوال، فإن تأرجح مراكز وأدوار أفراد الأسرة المغربية المعاصرة، بين قيم التقليد وقيم الحداثة، سيستمر لفترة انتقالية قد تطول أو تقصر، مؤديا إلى اختلالات وظيفية أحيانا. وهذه الاختلالات هي التي ستدفع دوما بأوساط اجتماعية في المدن بصفة خاصة إلى مقاومة التحسين المستمر لمكانة المرأة في علاقتها بزوجها وأبنائها والأقارب والمجتمع الشمولي مادام هذا التحسين غير ناجز وغير منسجم ومتكامل ويؤدي أحيانا إلى تلك الاختلالات المؤلمة أحيانا. وتكتسي هذه المقاومة صبغة حركة

اجتماعية تتمرد على هذا الواقع الاجتماعي الناجم عن صيرورة التحديث فيه، داعية إلى العودة إلى القيم التقليدية المهيكلة للمراكز والأدوار وفق النموذج الثقافي البطريركي. وفي المقابل، تتعالى أصوات الحركات النسائية المختلفة بالدعوة إلى التحديث السريع الناجز المندمج المنسجم لمجال الأسرة، مطالبةً بتغيير صورة المرأة المغربية في الكتب المدرسية والمقررات والبرامج، وفي الوسائل السمعية البصرية، وبتغيير مدونة الأحوال الشخصية وفق صيغة تصور المواثيق الدولية للمرأة بوصفها إنسانا لها حقوقه وعليها واجباته قبل أن تكون امرأة، وبفتح باب الاجتهاد في الفقه وفق مبدإ «النساء شقائق الرجال في الأحكام»، وبإقرار «كوطا» لشغل المناصب السامية في الدولة وفي المؤسسات المنتخبة ومؤسسات المجتمع المدني كالنقابات والأحزاب السياسية تخرج المرأة المغربية من نسبة الصفر فاصلة... التي ظلت حبيستها منذ مدة. ولا شك في أن الوجهة التي ستتخذها الجدلية الاجتماعية بين هاتين الحركتين الاجتماعيتين وحلفائهما، بتدخل الدولة ومساهمتها وتخطيطها وفعلها الوازن، هي التي سترهن إلى حد ما مستقبل الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، أي مستقبل التنمية المستديمة في بلادنا.

مراجع الفصل الثالث :

1 ـ يراجع في هذا الصدد كتاب :

Paul Pascon : Le Haouz de Marrakech, T2, p 591/595.

2 - Abdellah Laroui : Islamisme, Modernisme, Liberalisme. Centre culturelle arabe, Casa 1997.

3 - Pierre Bourdieu : Questions de sociologie, Ed Minuit1988, p 113/120.

-Raisons pratiques, Ed Minuit 1996, pp : 177/213.

4 ـ يراجع في هذا الصدد كتاب فريدريك انجلز : «أصل العائلة والملكية والدولة».

5 - Gerard Ignasse : Introduction à la sociologie , Ed Ellipses, Paris 1996, p 87/97.

6 ـ يراجع قاموس : «لسان العرب » لابن منظور.

7 - A.Dialmy: Logement, sexualité et Islam ; Ed Edif, Casa 1997.

8 - Rahma Bourquia : Femmes et fecondité, Ed Afrique Orient, casa 1996, pp: 93-127.

9 - Fatima Mernissi : Sexe, Idéologie, Islam, Ed Maghrébines 2t, Casa 1985. (t1, p 34).

10 ـ «مـدونة الأحـوال الشـخـصـيـة »، منشـورات القـانون المغربي، دار النشر جيطفا، الرباط 1960، ص ص : 15/14.

11 ـ المعطيـات الإحـصـائيـة الواردة فـي هـذا البـحث مأخوذة من :

*Recensement 1994, caracteristiques socio-économiques et demographiques de la population, Ministère de la population, Direction de la statistique, Rabat 1996.

*Femmes et condition feminine au Maroc 1994, Ministère chargé de l'incitation de l'économie, Direction de la statistique, Rabat.

الفصل الرابع

إشكالية الإصلاح

و

علامـــات الساعـة

من خلال «الرحلة المراكشية»

لابن المؤقت

تنتمي «الرحلة المراكشية»[1]، من حيث مقاصدها وأهدافها، إلى تقليد قديم أصبح الناس بموجبه يرون الكتابة فعلا جهاديا ضد البدع الداخلية من جهة، وتهديد الآخر لمقومات الشخصية الجماعية للأمة من جهة أخرى .وقد تراكمت في هذا المنحى كتابات عديدة ـ عبر التاريخ الثقافي المغربي الحديث والمعاصر ـ تشترك، رغم اختلافاتها في الزمان والمكان والأغراض الخاصة، في رؤية فقهية محددة للعالم. وهذه الرؤية إلى العالم هي التي صدر عنها ابن المؤقت في كتابة **الرحلة المراكشية**. إنها الرؤية المأساوية لجماعة الفقهاء المبدِّعين الذين يحكمون على أشياء الواقع وموضوعاته سلبا وإيجابا بواسطة القياس بالتمثيل، أي بواسطة قياس أحوال الواقع الراهن (الزمان التاريخي الدنيوي) على أصل إلاهي مطلق خالد مؤسس للأمة في بداية التاريخ (إذ ما قبل انبثاق الأصل في الزمن التاريخي لم يكن إلا جاهلية وتوحشا). فمنذ رسالة **المغيلي** الشهيرة، وكتاب **ناصر الدين** على القوم الكافرين لـ **أحمد بن قاسم الحجري أفوقاي**، مروراً برسائل كُتّاب الآداب السلطانية والرحلات المخزنية إلى أوروبا في القرن 19[2]، وكِتابات **أحمد بن المدني كنون وأحمد بن خالد الناصري**،

وكتاب **نصيحة أهل الإسلام**[3] لـ **محمد بن جعفر الكتاني**، وانتهاءً بـ «الرحلة المراكشية»، ترسخ هذا النوع من الكتابة في الثقافة المغربية منفتحا على رؤية فقهية متكاملة للعالم.

لذلك كله آثرنا أن نقسم هذه الدراسة إلى قسمين :

الأول خصصناه لقراءة داخلية لنص «الرحلة المراكشية» من خلال مفاهيم المقدس والمدنس والشريعة والأصل والعودة والوقت والساعة والزمان الإلهي والزمان التاريخي وقاعدتي المشاركة والمماثلة، وعنوناه بفكرة الإصلاح : بين الأصل القدسي، والعلماء، وواقع الحال.

أما الثاني فقد خصصناه لقراءة خارجية تضع النص في سياقه السوسيوتاريخي مسترشدين في ذلك بنتائج القراءة الداخلية. وعنوناه بـ : الإصلاح : سحرية الكلمة، وغربة المثقف.

I ـ فكرة الإصلاح بين الأصل القدسي، والعلماء، وواقع الحال :

إذا كانت الأمة ـ وفق هذه الرؤية إلى العالم ـ قد تأسست في بداية عهدها بواسطة فعل استثنائي خارق للعادة، فعل قدسي، تجلى في ظاهرة الوحي من جهة، وفي سيرة الرسول وسنته من جهة أخرى، فأصبحت بذلك «أمة مختارة» تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فإن طابعها النخبوي القدسي يبقى رهينا دوما بمدى تماهي سلوكها في الزمن والتاريخ بقواعد الأصل الإلهي الذي انبثقت منه، أي بمدى مطابقة ذلك السلوك للشريعة.

ولأمر ما، كانت «الشريعة» في اللسان العربي[4] دالة على مورد الماء الذي ينهل منه الناس للارتواء والتطهر قبل أن تدل على السنن الإلهية التي تنظم السلوك تنظيما مؤديا إلى الارتواء والتطهر، وهما شرطان جوهريان للسعادة في الدنيا والآخرة. ولما كان هذا الأصل الإلهي ـ حسب هذه الرؤية ـ ثابتا، خالدأ متناهياً في صورته ومبناه، لا متناهيا في دلالته ومعناه، لايتبدل في الزمن والتاريخ، ومن هنا قدسيته، فإن حياة الأمة تتغير وتتنوع وتتعقد وتتبدل باستمرار، فتنزلق ـ مع توالي القرون

والأزمنة ـ سلوكات أفرادها وجماعاتها عن قواعد الأصل القدسي، فتفسد وتتدنس، وتنحط إلى «البهيمية» الأولى، وإلى «الجاهلية» حسب تعبير ابن المؤقت[5]. ذلك أن الإنسان ـ وفق هذا التصور الذي يصدر عنه صاحب الرحلة المراكشية ـ حيوان عاقل، أي قادر على عقل غرائزه الحيوانية بقواعد الشريعة وسننها، ومتى تحرر سلوكه من سنن الشرع الإلهي تحرر من ضوابط العقل ذاته وانحط إلى مرتبة الحيوان والبهيمة. فليست قواعد العقل هنا قواعد طبيعية بل قواعد شرعية. ومن هنا كان العقل المميز للإنسان عن مملكة الحيوان عقلاً شرعياً. فلا تتحقق إنسانية الإنسان في التاريخ إلا بمقدار ما يصبح العقل الشرعي حاكما له، سائدا فيه. إن الإنسان حر ـ في نظر ابن المؤقت ـ غير أن حريته لا تكتسب طابعها الإنساني إلا إذا كانت خضوعاً لقواعد الشرع وسننه. وإذا تحللت هذه الحرية من ضوابط الشريعة، «انقلبت ـ يقول **ابن المؤقت** ـ إلى حرية العجماوات الهائمة في بواديها... وإذا كانت هذه الحرية المطلقة هي غاية المدنية الحديثة، فجدير بها أن تسمى همجية. والحرية على هذا هي مجمل الأسباب الداعية إلى انحطاط المشرقي والمغربي وضعفهما، وهذه هي علل تقهقرهما ووقوعهما تحت سلطان غيرهما وحلولهما في منازل الهون التي سيبقيان فيهما حتى يغيرا ما بأنفسهما»[6].

ومن الواضـــح أن موقـــف **ابن الموقت** يعيد هنا إنـتـاج نفس المفهوم الذي صاغه قبله كتاب مخزنيون سلفيون كبار كـ **أحمد بن خالد الناصري في الاستقصا**، و**محمد بن جعفر الكتاني في نصيحة أهل الإسلام**.

فما العمل، لكي تبقى الأمة، جماعات وأفراداً، متطابقة في سلوكاتها وأنماط عيشها مع أصلها الإلهي الأول الذي أسسها في بداية التاريخ الإنساني مادام الزمان الذي كان قبل انبثاقها لا يعدو أن يكون توحشاً وجاهلية؟

لا يخرج جواب ابن الموقت ـ كما نستشفه من كتاب **الرحلة المراكشية** ـ عن الجواب الذي يصوغه كل متخيل ديني رمزي، حسبما دلت عليه الأبحاث الأنتروبولوجية وتاريخ الأديان المعاصر(ميرسيا إلياد/كودولييه)(7). فلكي تبقى الأمة صالحة متماهية مع قواعد أصلها الأول الذي به كانت أمة، كان لا بد من وجود موظفي القداسة، وهم هنا العلماء الذين حدد التقليد الفقهي العربي الإسلامي أدوارهم في كونهم ورثة الأنبياء، يخلفونهم في تحيين السنن المقدسة وتجديدها وإحيائها ونشرها من جهة، وفي مراقبة الأمراء وإسداء النصيحة لهم حتى يتطابق حكمهم مع مقاصد الشرع من جهة أخرى. ولا يتم لهم ذلك إلا بالعودة إلى منبع حياة الأمة وطهرانيتها إلا بالعودة إلى الأصل قصد تكراره من جديد، تكراراً رمزياً في حياة الناس

العملية بواسطة الأسطورة والحكاية القدسية، بواسطة الطقوس الدينية المقدسة، بواسطة تدريس العلوم الشرعية في المساجد والمراكز العلمية والدينية، بالإضافة إلى الفتوى والقضاء والوعظ والإرشاد... وفي كل الأحوال، فإن الخيال الرمزي للناس سيعاد سبكه وتنظيمه - بهذه الوسائل - كيما يبقى أثناء اشتغاله في إنتاج المعنى والدلالة، في فك رموز الكون وعلامات التاريخ متماهيا بقواعد الله وسننه وآياته. وعندما يتحقق ذلك للأمة، فإنها - وفق هذه الرؤية - تعيش في عهد ذهبي متجدد لا تعرف انكسارا أمام أي قوة دنيوية مهما كانت، ولا هزائم في أي مجال من مجالات حياتها الاجتماعية. ذلك أن المدينة التي تبنيها هذه الأمة في الزمن والتاريخ، ليست إلا تحييناً وتجسيداً دنيويا لمدينة الله على النحو الذي ظهرت به في المدينة المنورة، زمن النبي وآله وصحبه. وهكذا تأخذ العبارة المتداولة جيلا بعد جيل : «لا يصلح حال آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» كامل معناها ودلالتها. فيصبح كل تفكير في الحال والمآل، سواء كان تفكيراً منطقياً أو تخيليا أو هما معا، كما هو الحال في «الرحلة المراكشية»، خاضعاً لقواعد اشتغال المخيال الرمزي وهو يحدد موقف الإنسان المؤمن من العالم والحياة كقاعدة **التماثل** وقاعدة **المشاركة**(8).

فبمقدار ما تكون مدينة الأمة مرآة مطابقة لمدينة جماعة

المؤمنين الأولى، جماعة النبي وصحبه، وبالتالي لمدينة الله ولنظام ملكوته، بمقدار ما تكون مدينة صالحة. وعندما تفسد أحوال الأمة، وتضعف وتتفسخ، وتنهار أمام ضربات أعدائها، فإن ذلك مرده إلى كونها قد ابتعدت عن أصل صلاحها، فأصبحت غريبة عنه وأصبح هو غريباً عنها. ويصبح العلماء القلائل الذين يجاهدون أنفسهم وبيئتهم في سبيل بقائهم تجسيداً حياً لمثل الأصل وسننه، في أقوالهم وأفعالهم، وضعنهم وترحالهم، غرباء في أمتهم وأوطانهم. وعندئذ لا يجد مثل هؤلاء العلماء من عزاء إلا ترديد : طوبى للغرباء!

ومن طائفة الغرباء هؤلاء نجد ابن المؤقت الذي عبر عن غربته، عن قلقه الوجودي إزاء عالم لم يعد قادراً لا على فهم منطقه، ولا على التصالح معه، ولا على المساهمة في تغييره، تعبيراً بليغاً مأساوياً إلى حد الفجيعة : «قد شغفت منذ زمان باختبار البلاد والخلق، رغبة في اللحاق بالطائفة التي ما تزال قائمة على الحق، فلم أزل أبحث عن ذلك، وركب كل صعب في التوصل لتلك المسالك، وانتقل من بلد إلى بلد، وأتقلب في أطوار السفر من سرور إلى نكد، أجوب أرضاً بعد أرض، بين رفع وخفض... وطال بي السير وحصل الضجر وفتر العزم وسئمت الحركة، فجلست أنتظر الفرج من موارد التعسير، وأنفس كرب المسير، وصرت أفكر في هذا الدهر وعجائبه، وما ناب أهله

من نوائبه، وقلت ياترى هل أجد صاحباً يكون عوناً لي على هذا المرغب الذي عز فيه الطالب والمطلب.. فبينما أنا في منازعة هذه الأفكار، مع ما حل بي من ترادف الأكدار، إذ ظهر في الفلا، غبار قد علا، فأعجزني كونه، وأزعجني لونه، فرقبته على تل رقيته، وحسبته أمراً خشيته، فانقشعت سحب حجبه، عن رجل أخبرتني مهجته، عن صدق بهجته، وأن له باعا في العلم..»[9].

بهذه الطريقة التي تشبه الحلم إلتقى ابن المؤقت بالشيخ **عبد الهادي** ولازمه ملازمة **موسى للخضر** (فقلت له: ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمراً). وعندئذ استأنف الشيخان رحلتهما منتقلين من مدينة إلى أخرى بسبب فساد أخلاق أهلها إلى أن دخلا مراكش. وعندئذ انتبه ابن المؤقت إلى تناقض غريب في هذه المدينة طرفاه جمال طبيعة المدينة من جهة، وقبح فعال أهلها من جهة أخرى، (فهل مرد ذلك الجمال إلى خضوع الطبيعة التكراري الدائم لقوانين الله، ومرد ذلك القبح إلى ابتعاد أهل المدينة عن شرائع الله؟). وفي هذه المدينة التقيا بالشيخ **عبدالباسط** ثم بالشيخ **عبدالقيوم** ثم بالشيخ **عبدالقوي**.. ولا يخفى الطابع الرمزي لهذه الأسماء، فهي لا تدل على أشخاص بعينهم وإنما تدل على مفهوم الإنسان الحق ـ في نظر ابن المؤقت ـ بوصفه حراً من عبودية ما سوى الله. فالرابطة الدينية بين الإنسان والله هي ما يحدد

الإنسان بوصفه كائناً حراً، كما أن الرابطة الدينية بين المؤمن وأخيه هي ما يؤسس منظومة العلاقات الاجتماعية بين البشر «لأن رابطة الدين ـ يقول ابن المؤقت ـ أحرزت الشرفين وهما : اتصال سندها بمبدع الكائنات، ودوامها إلى آخر العمر.»(10)

وعندما تكف مدينة الأمة في الزمن الحاضر، في هذا الوقت، عن التماثل والتناظر مع مدينة جماعة المؤمنين الأولى زمن النبي وآله، عندما لا تعكس في مجمل وتفاصيل أحوالها الوقتية عكساً مرآويا صورة تلك المدينة الأصل، فإن ذلك يدل، من بين ما يدل عليه، على أن العلماء كفوا عن أداء دورهم في المجتمع، إما باستسلامهم لسلطة المال والجاه والحكم وإغراءات الرياسة، وإما بعجزهم عن الاجتهاد في فهم الأصول المقدسة اجتهاداً يجدد قدرة الشريعة على التماهي بالواقع كما يعيشه الناس. فتكثر البدع والضلالات ويبتلع مجال العرف مجال الشرع. ولا يجد ابن المؤقت مناصاً من تعدادها طيلة صفحات الكتاب بأجزائه الثلاثة، وهي تشمل كليات وجزئيات السلوك الإنساني، من رشوة ورقص وموسيقى وقراءة الجرائد والمجلات واستعمال الفونوغراف ولباس الحرير والتحلي بالذهب والفضة ولعب الضامة والشطرنج والرحلة إلى بلاد «الإفرنج» وتقليدهم في اللباس وطراز العيش والخيانة الزوجية والترزق بالقرآن وتحريف آياته أثناء تلاوته وطلب المساواة بين الرجال والنساء

وعيوب طوائف التصوف المنتشرة في بلاد المغرب وطريقة الصلاة ...إلخ؛ ولما كانت هذه البدع والمساوئ كثيرة متعددة، كان لزاماً أن يبعث الله للأمة في بداية كل قرن من الزمان من يجدد لها أمر دينها. وعندئذ فإن القداسة تتجلى في أوضح صورها في شخص هؤلاء العلماء الذين يبعثون في المجال العامي للأمة قصد إعادة التماهي الذي اختلت عراه بين واقع الناس على النحو الذي يعيشونه ويتنافسون في امتلاكه من جهة، وسنن الشريعة ومثلها الخالدة على النحو الذي بينه الوحي وسيرة الرسول وصحبه من جهة أخرى. هذا ما قال به أهل السنة والجماعة. أما بعض فرق الشيعة فذهبت إلى القول بوجود أئمة مستورين ينحدرون من سلالة النبي، ويرثون أسراره، ويتوالون في التاريخ، يجددون الدين ويحيِّنونه، ويصلحون أحوال دنيا الناس وفق سنن الشرع، وآخرهم «المهدي» المنتظر الذي تزعم هذه الفرقة أنه سيبعث في آخر الزمان، عند قيام الساعة، ليطهر الكون من الفساد والبدع والضلالة والظلم. وأما المتصوفة فقد رأوا أن خلاص الإنسان من الشر والخطيئة يكمن في الخلوة قصد التخلية والتحلية المفضيتين إلى التماهي بالحق مؤكدين على بطلان الشريعة متى ظهرت الحقيقة. ولذلك كان المتصوفة أعداء ألداء للعلماء والخلفاء والأمراء معا في المشرق[11].

أما في المغرب، فمنذ عهد الوطاسيين على الأقل، تحول

التصوف الذي اتجه اتجاها سنياً إلى مؤسسة دينية رمزية تقوم بوظائف دينية وسياسية في الآن نفسه. عرفت تلك المؤسسة بالزاوية، كما عرف مؤسسها ورئيسها بالشيخ وبالصالح وبالولي. وغالبا ما كانت الزاوية تضفي على ذاتها طابعا قدسيا لا بطقوسها وأورادها فقط، بل بإلحاحها على انتساب مؤسسها إلى حبل نسب النبي. وبذلك أصبحت الزوايا تشترك مع السلطان ـ منذ انتهاء دولة السلطان العصبري الخلدوني، وانبثاق دولة السلطان الشريف (مع السعديين والعلويين خاصة) ـ في اعتماد الشرف وما يرتبط به من بركة وكرامات، أساساً لوجودها ووظيفتها في المجتمع المغربي. وبصفة عامة، يمكن القول أن السلطان الشريف الذي ظل يستمد شرعية سلطته من ذاته، أي من نسبه الشريف، ومن الأمة التي تبايعه من خلال أهل الحل والعقد (وقد كان العلماء، وعلماء فاس بصفة خاصة، يلعبون فيها دوراً كبيراً) بواسطة عقد مكتوب يسمى بيعة[12]، لم يكن يرضى من الناحية الشرعية عن ممارسة الزوايا، بيد أنه كان حريصا على أن يجسد في ذاته مثال الصلاح، وعلى أن يفرض نفسه في المجال الديني الرمزي بوصفه أول الشرفاء وأول الصلحاء، مستتبعا ـ بوسائل عديدة ـ كل الزوايا وكل الصلحاء في البادية والحضر. وأكثر من ذلك، فقد حرص السلطان الشريف أيضا على أن يوحد في ذاته بين

الفقيه العالم، والشريف الصالح شيخ الزاوية. وبذلك احتوى السلطان الشريف هيئة العلماء من جهة وهيئة الصلحاء وشيوخ الزوايا من جهة أخرى. وفرض بذلك نوعا من التوازن بين الهيئتين لصالح الدولة المخزنية.

غير أن تفكك المجتمع المغربي ودولته خلال القرن التاسع عشر تفككا أفضى في النهاية إلى استتباب الحماية، أقنع الجميع بأن التماثل الذي بموجبه كانت مدينة الأمة تناظر مدينة الله وتشترك فيها، على النحو الذي تبدت به في جماعة المؤمنين الأولى بالمدينة المنورة زمن النبي وآله وصحبه، قد اختفى وتبدد، وبأن ساعة الإصلاح قد دقت وأزفت، وإلا فإن قيام الساعة لاريب فيها لاسيما وقد أصبحت «دار الكفر والحرب» تتوسع يوما بعد يوم على حساب «دار الإسلام»(13)، بل أصبحت دار الإسلام تتحول تدريجيا إلى دار كفر باحتلال الأوروبيين لربوعها وفرضهم لحكمهم عليها.

في القرن التاسع عشر، كان بإمكان العلماء والكتاب الذين يئسوا من قدرتهم وقدرة الدولة على الإصلاح وفق السنن الشرعية المقررة المعلومة منذ السلف الصالح، أن يختاروا الهجرة من ديارهم التي أصبحت دار كفر إلى ما تبقى من دار الإسلام سالماً من «دنس» الأجانب على نحو ما فعل **محمد بن جعفر الكتاني صاحب نصيحة أهل الإسلام**

عندما قرر ـ بعدما يئس من وجود أي إمكانية للإصلاح ـ أن يرحل بأهله مهاجراً إلى الديار المقدسة[14]. ذلك أن الرحلة من بلاد المغرب أصبحت في مثل هذه الظروف واجبة وجوباً شرعياً. انتهى زمن الكتابة الجهادية وزمن النصيحة، بعد أن لم يتبعها أحد، وأتى زمن الرحلة والهجرة.

أما في حالة ابن الموقت، فإن الرحلة واجبة وجوباً شرعياً لا للفرار بالنفس من «دار الكفر» في وقت أصبحت فيه كل دار الإسلام مستعمرة من طرف دار الكفر، بل من أجل محاولة اكتشاف أناس صالحين يجاهدون بالكتابة والخطابة من أجل إعادة ما اختل من تناظر وتماثل بين ملكوت الله على النحو الذي تجلى به في المدينة المنورة بقيادة النبي وآله، وبين المدينة الإسلامية كما تجسدت في مدينة مراكش وأحوال أهلها. فمراكش وإن كانت ـ يقول ابن الموقت ـ واحدة من حواضر المغرب، فإنها تمثل المغرب كله[15]، بل إنها تمثل العالم الإسلامي برمته من حيث حضور **الشيخ عبدالصمد المصري**[16] بها شاهدا على مجريات أحوال المسلمين في المشرق أيضا. إنها ميكروكوسم المدينة الإسلامية التي كفت في هذه الأزمنة العصيبة عن أن تعكس ماكروكوسم الله عكسا مرآوياً صادقاً.

نعم، انتهى عصر الجهاد بالقوة والسيف، وأتى عصر الجهاد بالدعوة والكتابة والتأليف الأدبي.

يقول ابن الموقت :

«وإنما الأدب في كل أمة هو الفن الذي يقصد به تهذيب عاداتها، وتلطيف إحساسها، تنبيهها إلى خيرها لتجتلبه، وإلى ما يخشى منه من الشر فتجتنبه. فالأدباء في الحقيقة هم ساسة أخلاق الأمم، بل هم أجنحتها تطير بهم إلى ذروة فلاحها... وإذا رأوا في أمتهم عادات يأباها سليم الذوق، أو وجدوا منها أخلاقا وأعمالا لا تتفق مع شريعة الفضل، ولا مع قوانين الشرع، عمدوا إلى تغيير العادات وتطهير الأعراق، وأخذوا في ذلك سبلاً متنوعة في إنشاءاتهم تارة بالقصص والحكايات التي تمثل شناعة الرذيلة وبهاء الفضيلة... وتارة بقريض الشعر يخيلون فيه ما يحرك الهمم ويبعث الأفكار وينبه خواطر الكمال.. كصنيعنا في هذه الرحلة المراكشية، ولله الحمد»[(17)].

وإن الوعي بالعطب وبالداء العضال (وهذه تسميات شاعت قبل عصر ابن الموقت وخلاله للدلالة على ما سماه **الكردودي** في القرن 19 بالغمة المغربية)، ليعد مقدمة لازمة لإصلاحه. ولذلك وجب تشخيص المرض والعطب أولاً تشخيصا نقديا موضوعيا حتى تأتي الكتابة عنه أشبه ما تكون بالمرآة، على افتراض أن المرآة تعكس الأشياء والأحوال عكسا موضوعيا مطابقا. ولهذه الأغراض كلها لم يكتف ابن المؤقت بالعنوان الرسمي للكتاب : **الرحلة المراكشية** بل أضاف عنوانين فرعيين

أحدهما وضعه في غلاف الكتاب تحت العنوان الرئيسي هو «مرآة المساوئ الوقتية»، والثاني أخفاه ابن المؤقت عن الأنظار واضعاً إياه في الغلاف الداخلي وهو : «السيف المسلول على المعرض عن سنة الرسول».

وبالرغم مما يوحي به هذا العنوان الأخير، فإن ابن الموقت كان حريصا خلال الكتاب كله على أن يوجه نداءه لمن سماه بـ «أمير الوقت» طالبا منه أن يتدخل لتغيير «مساوئ الوقت» بأجهزة الدولة القمعية، إذ أن تغيير المنكر بالسيف مخصوص به الأمير وحده حسب مذهب أهل السنة والجماعة. أما ابن الموقت فسلاحه الكتابة الأدبية وحدها يستعمله في نقد مثالب هذا الوقت وإثارة انتباه معاصريه إلى ضرورة محاربتها وإقرار إصلاح لأحوال الأفراد والجماعات وللأمة. ويمكن حصر برنامج ذلك الإصلاح في النقط الأساسية التالية :

ـ إعادة الرابطة الدينية بين أفراد وجماعات الأمة إلى مكانتها التي كانت لها في ماضي الأمة الذهبي ومحاربة الرابطة المذهبية والوطنية[18]...

ـ مراقبة الحكومة لموظفيها واختيار الإنسان المناسب للمنصب المناسب وفق مبدإ الكفاءة المهنية مما يؤدي إلى القضاء على الرشوة والاستثراء السريع اللامشروع والظلم واستتباب النظام والأمن.

يقول ابن الموقت على لسان الشيخ **عبدالهادي** : «الواجب على الحكومة لرعاياها المخلصين إذا وظفت عليهم قائدا مثلا في عرش من الأعراش وقبل أن تمنحه ذلك الوظيف الذي يحق له أن يفعل به ما شاء أن يفعله بالمساكين الضعفاء الذين لا يستطيعون الوصول إلى أعتاب حكومتهم إلا من بابه وبوساطته وكان هذا القائد قبل توليته أصبح لم يملك ثمن برنوسه أو قشابته وقبل أن تمر عليه أربع سنين من توليته أصبح ذا ثروة عريضة تجد الآن تحت يديه من المتمولات القدر الذي يعدل بما تحت يد المتولى عليهم. فواجب الحكومة إذ ذاك البحث عن تلك المادة الغزيرة المتكونة بسرعة الموجودة بتلك الصفة من أين كانت؟ ياترى لاحتمال أن تكون من عصير دماء ضحاياها الضعفاء الذين نراها تحرص على معاشهم. أما الذي رأيناه ظهر بهاته الصفة وتكونت ثروته في أقرب مدة فعدد كثير، وهذا مانراه واجبا أن نوجه نظر الحكومة لمثله قياما بواجب النصيحة»[19].

- مراقبة العلماء للحكومة والولاة وإسداء النصح لهم.

والجدير بالذكر في هذا الصدد أن ابن الموقت تعامل مع الحاكم الفرنسي، كما لو كان أميراً مسلماً يُسدي له النصيحة الواجبة على العالم في حق أميره مؤكدا على أن القوانين الفرنسية موافقة للشريعة الإسلامية[20]. وفكرة هذا التوافق نجدها في

صيغ وسياقات أخرى لدى كتاب الرحلات السفارية المخزنية إلى أوروبا[21].

فهل مرد هذا الموقف إلى كون ابن الموقت العالم كان من أولئك المصلحين الذين أولَوْا الأفضلية والأسبقية في علاقة الإصلاح بالاستقلال، للإصلاح على الاستقلال؟ لكن ألم يكن الكل في الثلاثينيات أثناء تأليف «الرحلة المراكشية»، وكتابة عريضة «مطالب الشعب المغربي» مكتفيا بالإصلاحات في ظل الحماية تنفيذاً لبنود اتفاقية 1912؟

أما من جهتنا فنرجح أن يكون موقف ابن الموقت موقفا أملته قاعدة «الضرورة» من جهة، و«المداراة» من جهة أخرى، تبعاً للرؤية الفقهية إلى العالم التي يصدر عنها ابن الموقت في كتاباته. ونجد في موقف عدد من علماء المخزن مايشبه موقف ابن المؤقت. من ذلك على سبيل المثال موقف **ابن زيدان** من أحداث مقتل عمال السكة الحديدية الأوروبيين بالدار البيضاء سنة 1907[22].

- إقرار مدونة للأحكام الفقهية وفق مبدإ التعدد في الأحكام[23].
- إصلاح التعليم[24] ومحاربة الأمية والمخدرات والتدخين.
- محاربة الرشوة ومظاهر التهتك الأخلاقي.
- محاربة التشبه بالأوروبيين في اللباس والأكل وطرق العيش للحيلولة دون مسخ هوية المسلمين.

ـ المحافظة على نقاء الطقوس الدينية بالرجوع إلى سلوك السلف الصالح. ومحاربة انحرافات الطرق الصوفية والزوايا التي حادت عن السنة لا محاربتها في حد ذاتها. ومحاربة الآداب المنحرفة في زيارة أضرحة الأولياء والصالحين لا محاربة الزيارة في حد ذاتها[25]...إلخ.

وبالجملة، فقد بقي تصور ابن الموقت للإصلاح الاجتماعي تصوراً فقهياً مرتبطاً بمفهوم الجهاد وما يتضمنه من تقسيم للعالم إلى دار كفر/ودار إسلام (ومن هنا عداؤه المطلق لكل مظاهر الحضارة الغربية الحديثة)، مرتبطا في الوقت ذاته بالمبدإ الكلامي الفقهي الشهير، مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وإذا ماقارنا بين هذا البرنامج الإصلاحي ذي البعد الأخلاقي الذي عبر عنه ابن الموقت في «الرحلة المراكشية»، وعريضة المطالبة بالإصلاحات التي قدمتها «كتلة العمل الوطني»، وهما متعاصرتان، سيجد بينهما فرقا واضحا بسبب تفتح أصحاب تلك العريضة على ضغوط الحداثة المعاصرة من جهة، وضرورات الواقع المغربي من جهة أخرى.

إن قارئ «الرحلة المراكشية» يقتنع ـ بالإضافة إلى ما تقدم ـ بوجود توتر لدى ابن الموقت بين ضرورة الإصلاح، وقد أصبحت أسئلته متشعبة مستعصية على الحل، وبين استحالة إنجاز ذلك الإصلاح وتحقيقه بسبب جهل العامة وتقاعس النخبة

الحاكمة والثقافية عن أداء أدوارها على النحو الذي يأمر به الشرع. ومن ثم هذه الغربة التي ترين على فضاءات «الرحلة المراكشية»، وعلى أبطالها الذين آثروا العيش على الهامش منعزلين بدل الانخراط في «مساوئ الوقت». ولم يبق لهم بعد أن أسدوا واجب النصيحة إلا أن يروا في «مساوئ الوقت» علامات على «قيام الساعة».

هاهنا تنمحي المسافة بين الكلمات والأشياء، إذ تصبح الأشياء ذاتها علامات مثقلة بالمعنى والدلالة لا يفقه إدراكها إلا المتأولون «الراسخون في العلم». فكأن العالم وأحواله، وكأن الاجتماع البشري وعوائده في ثباته وحركته، ليس إلا خطابا لله لا يلتقط معانيه إلا من اصطفاهم من عباده الصالحين المصلحين الذين يكررون على نحو رمزي في سلوكهم سلوك السلف الصالح زمن النبي وآله.

II ـ الإصلاح، سحرية الكلمة، وغربة «المثقف» :

لعل من المفيد، على ضوء ما تقدم، أن نتذكر أن ابن الموقت قد كتب «الرحلة المراكشية» بعد حوالي ست سنوات من هزيمة ثورة **محمد بن عبدالكريم الخطابي**، وبعد سنتين من الاحتجاجات الوطنية على الظهير البربري (وبالمناسبة نشير إلى أن الحدثين رغم أهميتهما الكبرى دينيا وسياسيا شكلا «المسكوت عنه» في هذه الرحلة)، وقبل تأسيس كتلة العمل الوطني وتقديمها وثيقة المطالبة بالإصلاحات «مطالب الشعب المغربي» إلى **محمد الخامس** والإقامة العامة بسنتين. والحدثان الأخيران يشيران معا إلى التحول الحاسم الذي طرأ على الحركة السلفية المغربية، ذلك التحول الذي نقلها من مجرد حركة ثقافية فكرية دينية تتوخى الإصلاح الديني والأخلاقي إلى حركة سياسية وطنية تتوخى الإصلاح السياسي الشامل وتشرئب بآمالها نحو المطالبة بالاستقلال. وهذا الدمج بين الفعل الثقافي والفعل السياسي الحزبي في تجربة الحركة السلفية المغربية الحديثة هو الذي جعل السلفية المغربية تنجح نجاحا باهراً لم تحرزه ـ حسب تعبير **علال الفاسي** في

الحركات الاستقلالية - حتى سلفية **محمد عبده** في مصر رغم سبقها التاريخي. وبموجب هذا الدمج أصبح الدين وفق التأويل السلفي إيديولوجية سياسية، وأصبحت السياسة مثقلة بقواعد الدين. غير أن هذه السلفية، بسبب انخراطها في معترك السياسة من أجل إصلاح أحوال الوطن والمطالبة باستقلاله، تميزت بقدر كبير من الواقعية فأدركت ضرورة التفتح على الحداثة الأوروبية وقيمها العلمية والإنسانية، وتمدرس عدد من رجالاتها في مدارس الغرب ذاته. وفي الوقت الذي عادت فيه سلفية الحركة الوطنية، بوصفها حركة سياسية، الزوايا وشيوخ الطرق متهمة إياها بالانحراف عن الدين والتعامل مع الاستعمار، كانت في الوقت ذاته حريصة على توطيد تحالفها مع السلطان مناضلة من أجل تغليب الشرعية التعاقدية على الشرعية الشرفاوية طريقا مفضيا إلى تأسيس ملكية دستورية حديثة[26].

أما ابن الموقت الذي آمن بقوة الكلمة وتأثيرها السحري في تغيير واقع الأشياء[27] والذي اختار العمل الثقافي والكتابة الأدبية استراتيجية للعمل من أجل الإصلاح، فقد كانت سلفيته من وجوه عديدة امتداداً لسلفية رجالات المخزن في نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي. فهو أقرب في مشروعه الإصلاحي ورؤيته إلى العالم من **أحمد بن خالد الناصري**، وأحمد بن

المدني كنون، ومحمد بن جعفر الكتاني... وهو إذ يراهن على اختصاص الدولة وحدها بإصلاح أحوال الأفراد والجماعات وفق مبدإ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مستنكفا عن خوض غمار الفعل السياسي، مكتفيا بالنصيحة والفعل الثقافي، يتميز عن عدد من حركات الإسلام السياسي المعاصرة التي عرفت نمواً كبيراً منذ السبعينيات من هذا القرن وسط أجواء حضارية عامة، داخلية وخارجية، تشبه ـ من حيث طابعها الانتقالي المعقد ـ الأجواء الحضارية التي عاش في كنفها ابن الموقت متنبئا بأن قيام الساعة وفناء العالم سيتم في 1370هجرية (1950م). ونحن نعلم على ضوء مجريات الأحداث، أن هذا التاريخ لم يكن في واقع الأمر إلا نهاية لعالم الحماية والاستعمار ونهاية لحياة ابن الموقت ذاته (فقد توفي بسنة واحدة قبل التاريخ الذي حدده لفناء العالم)، وبداية لعالم الاستقلال الوطني. لقد كان ابن الموقت في تلك المرحلة المعقدة من تاريخ المغرب المعاصر أمام اختيارين اثنين :

إما أن يتصالح مع واقع «الوقت» ويتعامل معه ـ بوصفه ابن هذا الوقت ونتاجه ـ بمنظور السلب والإيجاب وفق رؤية إصلاحية «وقتية» تعتمد على مقولات النسبية والصيرورة والجدل مبتعدا عن التفكير بواسطة قياس التمثيل ومقولات المطلق والثبات، و عن الحلم بتحقيق مملكة الله في الأرض

تحقيقاً تاماً لا هوادة فيه. وإما أن ينتحر رمزيا معلنا عن رفضه التام المطلق لذلك الواقع تاركا هذا العالم «المدنس» لأهله. بيد أننا نعرف أن ابن الموقت وإن كان قد هادن حكام الوقت متقدما إليهم بواجب النصيحة دون أن يستثني من ذلك المقيم العام الفرنسي الذي تعامل معه كما لو كان أميرا مسلما مؤكدا على مطابقة القوانين الفرنسية للشريعة الإسلامية، فإنه قد انتهى به المطاف إلى رفض الاختيارين معا مفضلا - خلال شطحة صوفية ــ أن ينحر الإنسانية كلها معلنا عن قيام الساعة[28].

ولعل آلية التفكير التي استعملها ابن الموقت، آلية التفكير بالمثال الأصل الذي يقاس عليه لإنتاج الأحكام على الأشياء والموضوعات والأحداث وتأويل علامات الحياة ورموزها، آلية القياس بالتمثيل، لا يمكن أن تفضي إلا إلى رؤية لا تاريخية، تستبعد منطق التاريخ من الحسبان، ولا تدخل في حسبانها إلا منطق زمن الأصل الخالد وتاريخه المطلق. وبين هذا المنطق الأخير الذي لا يعترف بأي قيمة للزمان الدنيوي (الاجتماعي أو غيره) إلا إذا كان تجسيدا تكرارياً للأصل والمنبع، أي للزمان الإلاهي الخالد الثابت، والذي ينطلق منذ البدء من مصادرة تعتبر أنه كلما ابتعد الزمن الإنساني الدنيوي (الوقت) عن الأصل، كلما ساء وانحط وتقهقر وفسد إلى أن يصل إلى غاية الفساد بحيث تغيب شروط إصلاح «الوقت» ويحضر «إشراط الساعة»

بتعبير ابن الموقت، بين هذا المنطق الذي يعتبر تفكير ابن الموقت الإصلاحي أحسن تعبير عنه، وبين منطق الإصلاح في عهد الأنوار الأوروبي ذي التوجه الإنساني الدنيوي التقدمي توجد قطيعة إبيستمولوجية واضحة، هي نفسها القطيعة التي تمت داخل الثقافة الأوروبية بين الرؤية اللاهوتية الكنسية للعالم، تلك الرؤية التي أفضت ببعض مفكريها خلال القرون الوسطى إلى التنبؤ بنهاية العالم(29)، وبين الرؤية الإنسانية العقلانية لعصر النهضة والأنوار التي بشرت بتقدم لا نهاية له معتبرة أن العصر الذهبي لا يجب التماسه بالعودة إليه في ماض أصلي مفترض بل يجب التماسه بالتقدم اللانهائي نحو المستقبل.

ولعل نمط تفكير ابن الموقت، بتناقضاته المشار إليها سابقا، مازال منتشرا في ثقافتنا، إن لم نقل إنه التفكير الأكثر انتشارا والأكثر تأثيرا، لا في جمهور الناس فقط بل في أوساط من النخبة أيضا. ومن هنا ضرورة فتح باب الاجتهاد في إعادة سبك العقل الديني على ضوء مناهج العلوم الإنسانية الحديثة، وإحداث إصلاح حقيقي في مجال الثقافة والفكر وأجهزة التنشئة والتعليم. فالإصلاح، أي إصلاح في عصرنا الراهن، لايمكن أن يكون إلا إذا كان شاملا تتكامل فيه حقول المجتمع المختلفة ويغني بعضها الآخر. وإن الإصلاح السياسي في زمن

العولمة إذا لم يسند بإصلاح ثقافي تربوي ملائم، فإن احتمالات نجاحه ستكون شبه منعدمة.

وأخيرا، فإن غربة ابن الموقت المثقف في مجتمعه المثخن بسيف الأمية، مازالت في عدد من أوجهها دالة على أحوال عدد من مثقفي عصرنا الذين يستنكفون عن السياسة بسبب «مساوئها الوقتية»، متخذين من العمل الثقافي كتابة وتدريسا ونشرا رسالة لهم في هذه الحياة. ورغم نبل الرسالة وجسامتها في مجتمع مثقل بالأمية، يكتفي هؤلاء بدور الشاهد في هامش منعزل منغلق شبيه بالهامش الذي عاش فيه ابن الموقت صابرا مثابرا، «ثم إننا - يقول ابن المؤقت في نهاية الجزء الثالث من كتاب الرحلة المراكشية - عزمنا على أن نعود إلى ما كنا فيه من الانفراد والاعتزال، والبعد عن مثل هذا الاختلاط والابتذال، ونستملح العزلة مدة دوامنا بهذا القطر.. ونستروح راحة البعد عن هذا العالم وأداه وإغماض الجفون على قذاه، مؤتنسين كل الائتناس بالوحشة من الناس بعد الذي شهدنا من أعمالهم ورأينا، وسمعنا من أقوالهم ووعينا، وقاسينا من عشرتهم ماقاسينا.. فلا راحة في الدنيا إلا لمن تنسك وتزهد، ولا سلامة من الخلق إلا لمن اعتزل وتوحد. فقد عكفنا في عزلتنا نذهب فيها كل مذهب، وننتقل من مطلب إلى مطلب في مطالعة الأسفار

والكتب : من تاريخ وأدب، ومن حكم متينة قويمة، وشتى علوم حديثة وقديمة. يهدي كل منا للآخر من أجمل طرف بطرفة، ويتحف بعضنا بعضا من كل باب بتحفة... .وها نحن على هذا إلى يوم الوقت المعلوم.»[30]

* * *

* * *

مراجع الفصل الرابع :

1 ـ محمد بن محمد بن عبدالله الموقت : **الرحلة المراكشية** 1ـ 3، دار الرشاد الحديثة.

2 ـ عبد السلام حيمر : **المغرب : الإسلام والحداثة**، مطبعة سيندي، مكناس 1997.

3 ـ محمد بن جعفر الكتاني : **نصيحة أهل الإسلام**، مكتبة بدر، الرباط.

4 ـ كتاب **لسان العرب لابن منظور** مادة : «شرع».

5 ـ يستشهد ابن الموقت بحديث : «خير الناس قرني الذي أنا فيهم ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، والآخرون أراذل»، ص 132/131.

6 ـ الرحلة المراكشية، ج3 ص 164ـ 165.

7 - Mircea Eliade : Le Sacré et le Profane/Le mythe de l'éternel retour/Image et symbole etc…

- Maurice Gaudelier : Horizon, trajets marxistes en anthropologie, F.M, en 2 t .

8 ـ يراجع في هذا الصدد كتاب :

Jean jacques Wunenberger : Le Sacré, PUF, Paris 1986.

وكتاب رحمة بورقية : الدولة والسلطة والمجتمع، دار الطليعة، بيروت 1991.

9 ـ الرحلة المراكشية، ج1ص2/3.

10 ـ الرحلة المراكشية، ج 1 ص 26.

11 ـ يوجد في التصوف الإسلامي تياران مختلفان : الأول يلغي أي واسطة بين الإنسان العارف والله بما في ذلك واسطة الشريعة والخلافة، وهذا هو التصوف الفلسفي الذي تعرض كبار ممثليه للاضطهاد في المشرق (كالحلاج والسهروردي...)، والثاني يعترف بتلك الواسطة ويقيم تصوفه على أساس السنة النبوية ومن أبرز ممثليه الحارث المحاسبي والجنيد والغزالي، وهذا هو التصوف السني الذي انتشر انتشاراً كبيراً في المغرب، ومن أبرز أعلامه في المغرب **الجزولي والشاذلي**... وقد أعلنت زوايا المغرب وطوائفه الصوفية انتماءها إليه. بيد أنه

سرعان ما اختلطت طقوسها الدينية بعادات القبائل المغربية، بما في ذلك عاداتها الوثنية القديمة.

12 ـ المغرب : **الإسلام والحداثة**، مرجـــع سابـــق ص 30 وما يليها.

13 ـ دائرة المعـارف الإسـلامـيـة، ج9، مـادة دار الحـرب، ص77، دار المعرفة بيروت.

14 ـ نصيحة أهل الإسلام، مصدر سابق.

15 ـ الرحلة المراكشية، ص 7.

16 ـ الرحلـة المراكـشـيـة ص 170: «ثم إن **عبدالصمد المصري** التفت إلى الشيخ **عبدالهادي** وقـال : لولا أني أطول عليكم المجلس لذكرت لكم مـا حل بأرض مصـر من المناكـر الفظيـعـة التي تأباها الإنسـانيـة، وتكدر صـفـو راحـة القلوب، وتسـجل على صـفـحات أيامه خرقـا وحمـقـا مـابعده من خرق وحمق.. ولا مفهوم لأرض مصر، بل المشرق كله...».

17 ـ الرحلة المراكشية، ج2، ص 134.

18 ـ الرحلة المراكشـيـة، ج1، ص 26 : «الدين أقـوى أسـاس تشـاد عليـه دعـائم الروابط الاجـتـمـاعـيـة بين أفـراد أمم النوع الإنسـاني مـهما تباينت مشـاريهم واختلفت أغراضـهم، وتعددت لغاتهم.. والوحدة الدينية هي التي ألفت بين الأوس والخـزرج في زمن النبوة مع مـاكان بينهم من شـقـاق وحـروب دامت أعـوامـا

كثيرة.. وتلك الوحدة هي السبب في تقدم الفتح الإسلامي وانتشاره في بقاع الأرض في أقرب زمن مما هو معلوم بأدنى التفات إلى التاريخ...».

أما في ج 2، ص 45، فيشن ابن الموقت على الوطنيين هجوما عنيفا مؤكدا أنهم، وأمثالهم، «**جعلوا كعبتهم أوروبا** يقصدونها لأخذ علوم الفلسفة والطبيعة وعلوم الجدل وفنون الغش وأنواع المكر والخداع، ويلقنون المذاهب المنافية لروح الإسلام ومدنيته، ويأتون ساخطين على الدين وأهله، ويعيبون على من تمَسك بقواعد الدين الحنيف، وينقمون على عادات أقاربهم وأهاليهم من صلاة وصيام. وهذا ما جلبته أوروبا علينا بخيلها ورجلها، وهم يدعون أنهم **وطنيون**، لا! وقطع الله **الوطنية** التي تؤدي إلى ازدراء الدين، وتقويض دعائمه ومحاربة أهله، ومجانبة أهم أركانه.»

وإذا كانت الحركة الوطنية قد أعلنت **الوهابية** أحد مصادر سلفيتها الجديدة، فإننا نجد ابن المؤقت يهاجم الوهابية وأتباعها في المغرب هجوما شديدا على نحو قوله في ج 2، ص 123 وما والاها : «ولما كان مدعو هذا العصر وصل بهم الافتراء في الدعوى حتى كان من جرائمهم دعوى الاجتهاد المطلق... ويدعون مع ذلك أن عملهم هذا لإحياء السنة وإماتة البدعة، بل ما هي إلا سنة كل **وهابي** مفتون، لأن هذه الدعوى هي دعوى أئمة تلك

الطائفة من مبدإ ظهورهم في القرون الماضية إلى ما شاء الله، وما هي والله إلا كدعوى العاهرة التي تريد أن تجعل نفسها في مصاف المخدرات الحسان، فتصف نفسها بما ليس فيها من أوصاف الغواني. وهذه الدعوى التي هي دعوى إحياء السنة وإماتة البدعة هي الفتنة الضارة التي أخذت بنواصي كثير من بسطاء الأمة الإسلامية إلى مصارع الزيغ ومهالك الغرور... إذا علمت هذا، فاعلم أن الاجتهاد المطلق قد انقطع من نحو أكثر من ألف سنة...» إلى أن يقول في ص 128/129من نفس الجزء : «فإذا رأينا اختلافا في الأمة من حيث الدين وافقنا السواد الأعظم.. وهؤلاء أقل الناس إذ أمامهم **ابن عبدالوهاب**، كان وحده في عصر، وكان كل الناس ضده، وقد حط (هكذا!) عليه علماء عصره وأنكروا عليه حيث أتى بعبارات في جانب الحضرة المحمدية مشعرة النقص»... إلخ.

19 ـ الرحلة المراكشية ج1، ص 14.

20 ـ يقول ابن المؤقت في ج1، ص 13/12من «الرحلة المراكشية» : «كنا نرى ونسمع في التاريخ وهو الأستاذ الخبير عن الدولة الفرنسية أنها بلغت من التقدم والحضارة ما هو مشهور حتى فاقت جميع الدول الأوروبية . وكان ذلك أنها لا تختار للمناصب السنية، والوظائف الجلية، إلا الرجال الأكفاء، ذوي الخبرة والاطلاع، والنزاهة عن الأطماع، وبذلك أمكنها

أن تعيش عيشة راضية كما تشاء، وتحيا حياة سعيدة مثل ماتريد، لا سيما وأن **أكثر قوانينها موافقة للشريعة الإسلامية**.. فالواجب المتحتم عليها أن تنصب ميزان العدل والإنصاف بأن لا تولي الخطط السامية إلا من كان ذا **ديانة مسيحية أو إسلامية** صاحب عزيمة وثبات ورزانة ودراية، والمرجو من فخامتها قبول هذا المطلب». **بيد أننا نجد ابن الموقت في مواضع أخرى من «الرحلة المراكشية» يهاجم القوانين الوضعية هجوما عنيفا**. يقول في ج 3، ص 161 : «قصرت عقولنا عن التبصر فتقلص ظل أحكام الشريعة الغراء عن إظلال هذه الأمة، فاستظلت بظل من يحموم لا بارد ولا كريم : من قوانين وضعية، وكأنها لما بعد عنها ماء العلم الشرعي بفقد المرشدين والهداة تيممت بالتراب».

21 ـ المغرب : الإسلام والحداثة، مصدر سابق.

22 ـ **عبد السلام حيمر** : عصر التنظيمات الحديثة المغربية من خلال كتاب **الإتحاف** لـ **عبد الرحمن بن زيدان** (1878ـ 1946)، مجلة **بصمات**، كلية آداب ابن مسيك الدار البيضاء، عدد 5، ص 314.

23 ـ الرحلة المراكشية ج 3، ص 161.

24 ـ يقول ابن الموقت في الرحلة المراكشية ج 2، ص 141/140 : «إن التعليم فن وصناعة لا كسائر الفنون

والصناعات، بل أعظم منها جميعا وأكبر خطرا لأنه يتصل بتكوين الأمم أخلاقا وعلما وعملا إلى غير ذلك من أغراض الحياة المختلفة التي تنبني عليها حياة المجتمع، فوجب لذلك ألا يعهد برتبة التدريس إلا لمن يكون صالحا لها... فوجب أن يكون المعلم قدوة حسنة في أخلاقهم... ومن أمثلة الأخلاق الفاضلة في المعلم أن يكون محبا لتلاميذه كثير العطف عليهم واجدا السرور كله في الاشتراك معهم في أعمالهم، وتتبع غرائزهم وميولهم، وأن يتحلى بالصبر في معاملتهم، فإنهم شتى في الشيم والطباع. والمربي الحقيقي من يتخذ من ذلك الاختلاف تجاريب يضيفها إلى قوته... ويتلو الجانب الخلقي في الأهمية الجانب العلمي، فلابد أن يكون المعلم ملما إلماما تاما بما يقوم بتدريسه من العلوم والفنون، فذلك يضاعف الثقة المتبادلة بينه وبين تلاميذه ويحببهم في الاستزادة، ولهذا كان حتما عليه ألا ينقطع عن المدارسة والتنقيب، وإلا كان عمله آليا لا لذة فيه ولا سرور، وأن يكون كذلك ملما بخير الطرق وأمثلها في التعليم منتفعا بتجاربه وتجارب غيره في هذا الطريق... وهذا يستدعي دراسة علم النفس، فإنه معوان له في تحقيق غرضه، وأن يكون كذلك سريع البديهة صادق الملاحظة».

25 ـ توجد نصوص عديدة يستفاد منها أن ابن الموقت لم يكن معاديا للتصوف السني في حد ذاته بل كان معاديا لأشكال

الانحرافات التي التصقت به وبممارسته في عصره والعصور المتأخرة. فإذا كان ابن الموقت يقبل تصوف السلف الصالح في ماضي الأزمنة، فإنه ينحي بالأئمة على تصوف وقته وعصره وزمانه. يقول ابن الموقت في ج 1، ص 122: «وبذلك يظهر لك أن الصوفية الذين سلكوا على منهج السلف الصالح، فقدوا وماتت علومهم، وطمست طرقهم، واندرست أذواقهم، ولم يبق على منهاجهم اليوم أحد». ومن ذلك أيضا قوله في الجزء نفسه، ص 159/158 : «وإذا أمعنت النظر في تعدد طرق القوم واختلاف أحوالهم وتباين بعضهم بعضا، علمت أن سبب هذا الاختلاف، وكثرة المناكر وتطرق البدع إنما هو من جهة قوم تأخرت أزمنتهم عن عهد ذلك السلف الصالح وادعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي ولا فهم لمقاصد أهلها، وتقولوا عليهم ما لم يقولوا به».

أما في موضوع زيارة القبور والصالحين فيقول ابن الموقت، الجزء 2، ص 89 : «ومن مثالبهم يوم عاشوراء تبرج النساء الجميلات بأنواع الزينة لزيارة القبور... ومنهن من لا قصد لها بذلك، وإنما غرضها الأهم ما يحدث فيها من كثرة تلك الجموعات... نظير ما يكون عشية كل يوم بجامع الفنا عندنا بمراكش. وهناك ترى اختلاط الرجال بالنساء كاختلاط الدم باللحم فتتوصل المرأة في ذلك اليوم لمنتهى غرضها من الزنى...

وقـد نهى رســول الله (ص) عن زيارتهن ولعنهن.. وأمـا زيارة الرجـال فمندوبة وردت بها السنة. فقد كان رسـول الله (ص) يزور أهل البقيع ويدعوا لهم. وقال كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها. فإنها ترق القلب. وتدمع العين، وتذكر الآخرة، ولا تقولوا هجرا».

26 ـ المعروف عن ابن الموقت أنه كان يتعاطى لما كان يعرف في عصره بـ «سر الأسماء».

27 - Cliford Geertz : Observer L'Islam, ed La . découverte, Paris, 1992

28 ـ أنظر موقف جاك بيرك الذي يربط حالة ابن المؤقت بحالات مماثلة ظهرت في المغرب العربي خلال هذه المرحلة في كتاب :

Jacques Berque : Le Maghreb entre deux guerres, p 69/70, Seuil, Paris 1979.

29 ـ انظر كتاب سالم يفوت : **الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية** دار الطليعة، بيروت 1991 ص 11.

30 ـ الرحلة، ج3، ص166/165.

* * *

محتويات الكتاب

* * *